Grecia, crisol del pensamiento científico y filosófico de Occidente, oponía el *logos*, la razón, la argumentación pura, al *mythos*, el relato, la ficción. Pero la misma Grecia, que desconfiaba del mito, creó los ejemplos más bellos y célebres. Platón recrea dieciséis en sus *Diálogos*. Algunos, como el de la caverna, la reminiscencia, el andrógino o Prometeo, son muy conocidos y otros, no tanto. Geneviève Droz, profesora de filosofía en Montpellier (Francia), los ha agrupado y comentado en torno a cinco grandes temas, mostrando cómo explican la obra platónica y, en general, toda la sabiduría griega.

9 788433 535283

COLECCIÓN LABOR

LOS MITOS PLATÓNICOS

GENEVIÈVE DROZ

CL 28

LOS MITOS PLATÓNICOS

Geneviève Droz

CL 28

COLECCIÓN LABOR
NUEVA SERIE
28

LOS MITOS PLATÓNICOS

Geneviève Droz



EDITORIAL LABOR, S.A.

Traducción castellana y adaptación de los textos griegos: David Chiner

Diseño de cubierta: Jordi Vives

Primera edición, 1993

ISBN: 84-335-3528-5
Depósito legal: B. 12.799-1993
Printed in Spain - Impreso en España
Impreso en Tuliprint, S. L.
Ripollet (Barcelona)

«De este modo, Glaucón, se salvó el mito y no se perdió, y también podrá salvarnos a nosotros, si le hacemos caso.»

(*La república*, X)

Índice

Introducción

«Y si alguien redujese a Platón a un sistema, prestaría un gran servicio a la humanidad»
Leibniz, *Carta a Rémond*, 1715.

Con el nacimiento de la racionalidad científica y religiosa en Grecia, el discurso lógico y el relato mítico, confundidos durante mucho tiempo, comienzan a oponerse. Hay que elegir entre *logos* y *mythos*. La hostilidad de la naciente filosofía es esencial: buscar el fundamento o la razón de ser de aquello que es excluye la narración o la ficción. Pero aquí comienza el dilema: por un lado, la razón condena al mito y debe exorcizarlo; por el otro, la verdad no se deja encerrar tan fácilmente en el único lenguaje de la razón conceptual...

Platón no se libró de esta ambigüedad: su primera preocupación era dotar a la búsqueda de la verdad de un rigor en las demostraciones y en el lenguaje desconocidos en pensadores anteriores; no dejó de manifestar su desconfianza hacia los poetas, ilusionistas y mentirosos, y no dudó en incluir a la ficción poética en el ámbito de la opinión incierta y sospechosa. No obstante, su obra se alimenta de relatos míticos: los recupera de la tradición, los rehace según las exigencias de su fantasía, o las necesidades de la discusión, e incluso inventa algunos nuevos; de las obras de juventud a las de madurez, existen pocos diálogos que no contengan uno o varios mitos, de importancia, contenido y función muy diferentes; desde el interior del *mythos* antiguo puede decirse que crea un nuevo género, ya que el mito platónico, aunque se inspire a menudo en ellos, no se confunde ni con los relatos de la mitología griega ni con las historias legendarias tal como nos han sido

legadas por Homero, Hesíodo, los autores trágicos o los poetas órficos.[1]

¿Qué es pues el mito platónico? ¿Cómo se le reconoce? ¿Cuál es su función en la síntesis del diálogo? A falta de una definición unívoca previa, retendremos cinco características:

1. El mito se presenta bajo la forma de un relato ficticio: imagina una situación y narra una historia, que, como toda historia, comprende una acción y unos personajes: sean Eros, Prometeo o Teuth, sea un cautivo o el demiurgo, sea el alma viajando por el Hades o alimentándose de verdades. La forma narrativa del mito, fantasiosa, burlesca o dramática, lo aproxima a la fábula, la parábola o la alegoría, pero lo distingue de la simple imagen, de la metáfora, del paradigma o de la analogía que salpican la obra de Platón.[2]

2. El mito rompe con la demostración dialéctica, interrumpe el discurso conceptual y se propone, más o menos explícitamente, como otro tipo de discurso: ya no abstracto sino lleno de imágenes, ya no deductivo sino narrativo, ya no argumentativo sino sugestivo. Recurre a la imaginación antes que al razonamiento, y a veces a la sensibilidad estética o al sentimiento religioso. Pero al mismo tiempo que interrumpe el discurso argumentativo, lo reemplaza. Y precisamente cuando el razonamiento no basta o ya no conviene: sea porque el sujeto, a menudo el interlocutor de Sócrates, tiene problemas de comprensión, o sea sobre todo porque el objeto no se deja conceptualizar fácilmente. Entonces el dis-

[1] El mismo Platón esboza en *La república* un análisis crítico de los mitos: tras haber condenado el contenido de las fábulas narradas por Hesíodo y Homero, aconseja al legislador que censure a los poetas cuyas invenciones ofenden la moral y la dignidad divinas. Aunque a menudo se ha inspirado en el patrimonio mitológico de Grecia, lo ha transfigurado, purificado e investido ampliamente al sevicio de sus ideas filosóficas o espirituales. Nunca, tanto antes como después de Platón, la mitología y la filosofía se han conjuntado de una forma tan natural y complementaria.

[2] Citemos a modo de ejemplo a) de imágenes: los toneles agujereados del *Gorgias*, el torpedo del *Menón* o el monstruo policéfalo de *La república*; b) de metáforas: «la ignorancia es la fealdad del alma»; c) de paradigmas: el sol, imagen del Bien, o el tejido, imagen del arte de la política; d) de la analogía: la línea segmentada del libro VI de *La república*.

curso mítico se revela como el único que puede hablar de ciertas cosas: el mundo sensible en perpetuo devenir en el que nuestra inteligencia tiene tan pocos asideros, las grandes cuestiones esenciales de la metafísica (el alma antes y después de su estancia en el cuerpo, la divinidad o el Bien...), en resumen, aquello que se encuentra a la vez aquí y más allá del discurso posible de la filosofía.[3]

3. El mito no es, en tanto que tal, un método para buscar la verdad sino un medio para exponer lo verosímil. Si excluimos casos extremos de relatos alegóricos, con finalidad esencialmente lúdica o pedagógica, simples «auxiliares» al servicio de la reflexión o la comprensión, el mito, interviniendo allí dónde la dialéctica se revela inoperante, no puede aspirar a la verdad; propone, como bien ha mostrado Victor Bronchard, una hipótesis plausible pero no verificable, sugiere algo probable.[4] Algo probable que, por el hecho de serlo, no debe ser subestimado: si es, teniendo en cuenta los límites de nuestra razón, lo mejor que podemos decir, también puede ser el objeto de una fuerte adhesión interna y de una intensa certeza íntima. «Grande es la esperanza» que aportan por ejemplo los mitos escatológicos, si «se les da crédito».

4. Si bien el mito no aspira a la verdad absoluta, aspira en cambio al sentido. No debe ser leído o escuchado por sí mismo: tiene un sentido oculto, es portador de un mensaje, exige por tanto ser superado, traducido, interpretado y descifrado; y si el autor nos da a veces las claves de un modo posible de descifrarlo (como en el caso de la alegoría, cuyo sentido es explicado imagen por imagen), el mito suele quedar libremente abierto a múltiples niveles de significación que un sólo comentario no sabría agotar.

5. El mito contiene implícitamente una doble intención pedagógica: en primer lugar, claro está, porque ilumina al interlocutor en dificultades y descansa al espíritu fatigado, o se convierte en

[3] Cf. el artículo de J.-P. Vernant, «Raisons du mythe», en *Mythe et Société en Grèce ancienne*, París, Maspero, 1974.

[4] «El mito es la expresión de la probabilidad», cf. V. Bronchard: «Les mythes dans la philosophie de Platon», *Études de philosophie ancienne et moderne*, 1912.

el sostén de una discusión que se enreda y se estanca. En este sentido, es tan útil para la reflexión como para la comprensión, aunque sólo sea un intermediario *(metaxu)* o una propedéutica. Pero —altamente educativo— aspira también a «hacer mejor», más «valiente» en el *Menón*, más sereno ante la muerte en los mitos escatológicos... El mito no tiene sólo una «moraleja», como las fábulas de Esopo o de La Fontaine, es un acicate moral, a veces incluso un fermento espiritual. Es en este aspecto «superior» (*Fedro*, 245 c) a las fábulas homéricas, que desnaturalizan lo divino, más «útil» que el discurso sofista (*Menón*, 86 b), que induce a la pereza y al abandono intelectuales, eventualmente más «eficaz» incluso que la demostración dialéctica, ya que dinamiza la investigación, alimenta la fe y enriquece la esperanza.

Por lo demás, el género es indefinible. Los criterios son inciertos, las fronteras son borrosas entre las diversas formas de discurso ideadas. A lo más se distinguen los unos de los otros. ¿Sus orígenes? Algunos son conjuntos de pasajes legendarios, más o menos adaptados (*El político*), otros son completas invenciones *(Teuth)*. ¿Su extensión? Algunos son sólo de unas pocas líneas (nacimiento de Eros), otros ocupan un libro entero (libro VIII de *La república*), e incluso la casi totalidad de un diálogo (*Timeo*). ¿Su papel? Más adelante veremos la multiplicidad de funciones del mito.

Platón no nos ayuda mucho. En una obra reciente,[5] Luc Brisson enumera casi un centenar de pasajes de Platón que hacen alusión al mito; resulta una extraña disparidad. El cuadro 1 aquí adjunto cita los pocos textos célebres en los que Platón habla de sus propios mitos. No esperemos una definición unívoca: de la simple invención más o menos sospechosa a la expresión de un creencia a la cual es legítimo adherirse con todo su ser, el mito es objeto de apreciaciones variadas, de las más negativas a las más valorizantes. Y Sócrates puede calificar su

[5] Brisson, Luc: *Platon, les mots et les mythes*, París, Maspero, 1982. Luc Brisson retiene tres características esenciales del mito: no verificable, no argumentable, eficaz.

TABLA 1

¿Cómo habla Platón de sus propios mitos?

Como...	***Textos de Referencia***
— fabulación próxima a la mentira	*La república*, II, 377 a: contar un mito, «¿... qué éstos son en general falsos, aunque también haya en ellos algo de verdad?» *La república*, II, 377 d: «esos mitos falsos» + *El sofista*, 242 cd, *Filebo*, 14 a, *Fedro*, 613...
— diversión (juego, fábula para niños, cuento de vieja)	*El político*, 268 e: «Incorporemos en nuestra conversación algo que es casi un juego». *Gorgias*, 527 a: «cuento de vieja» *(muthos graos)*.
— entretenimiento	*Protágoras*, 320: «Me parece, dijo, que es más agradable contaros un mito».
— subterfugio pedagógico	*La república*, VII, 514 c: «imagínate (...), represéntate».
— palabra sagrada surgida del origen de los tiempos	*Fedro*, 274 d: «pero lo que hay de verdad en ella sólo ellos lo saben» + *Timeo*, *Critias*...
— creencia moralmente eficaz	*Menón*, 86 b-c: la reminiscencia permite «ser mejores, más esforzados y menos inoperantes».
— idea aproximada pero satisfactoria	*Fedro*, 246 a: «decir a lo que se parece implica una exposición al alcance de cualquier hombre y de menor extensión».
— hipótesis representativa ficticia pero verosímil	*Timeo*, 29 d: «una narración verosímil».
— expresión de una convicción interior (religiosa...)	Todos los mitos escatológicos: *Fedón-Gorgias-La república* *Gorgias*, 524 c: «lo he oído decir, y tengo confianza en que es verdad». *La república*, X, 612 b: «el mito puede salvarnos, si creeemos en él».

TABLA 2

Tipos retenidos	*Ejemplos*	*Funciones*
— los mitos alegóricos	Prometeo, nacimiento de Eros, el tronco alado...	divertir, relajar, facilitar la comprensión, sugerir eficazmente...
— los mitos-conjetura	el demiurgo + todo el *Timeo*	sustituir la dialéctica en temas que se conceptualizan mal (el mundo en devenir) y ofrecer una hipótesis verosímil, plausible.
— los mitos-expresión de una convicción	todos los mitos escatológicos...	sustituir a la dialéctica en temas más allá de lo concebible (el amor, la muerte) y presentarse como creeencias saludables que merecen que «se les dé crédito»

relato mítico de «cuento de vieja» *(muthos graos)* y pedir al mismo tiempo que se le otorgue la más alta consideración (*Gorgias*, 527 a).

En este amplio abanico de calificaciones, dos concepciones del mito parecen ser dominantes: o bien es una explicación diferente (por la imagen o el símbolo) de lo ya conocido, más entretenida, reposada, sugestiva o pedagógica. O bien es una hipótesis lanzada sobre lo desconocido, hipótesis verosímil y «suficiente» para iluminarnos en cuestión oscura, una apuesta que vale la pena mantener, un riesgo que en palabras de Fedón, es bello correr... Aquí nos hallamos en todo caso en el corazón de lo indefinible: el mito evoca y sugiere; propone a nuestra imaginación en vez de hablar a nuestra inteligencia; no afirma la verdad, ofrece un sentido.

Bajo el pretexto de la ficción, ¿debemos ver en el mito sólo la obra de la imaginación y rechazarlo como una broma poética, indigna de la filosofía de las Ideas? Sabemos que ésa fue la opinión de Couturat, un matemático que, sin embargo, escribió una de las pocas obras existentes sobre los mitos de Platón, *De platonicis mythis*, en 1896, excluyendo en bloque de la obra filosófica «los cuentos, fábulas y supersticiones populares destinadas a acunar al niño que duerme en cada uno de nosotros». También sabemos que el filósofo racionalista Leon Brunschvicg ve en la utilización del mito «el ofensivo retorno» de un pensamiento primitivo prelógico. Hemos podido constatar hasta qué punto la mayoría de los comentadores de Platón conceden poca importancia al mito, que consideran en el mejor de los casos como una *ancilla philosophiae*. Para nosotros es más bien ese *deuteros plous*, ese cambio de rumbo al que Platón nos invita en el *Fedón*: allí donde la dialéctica tropieza con algún misterio impenetrable, el filósofo «prefiere a la negación o el escepticismo, la opción audaz por una creencia, ciertamente indemostrable, pero justificada no obstante por su eficacia moral y su fecundidad pragmática».[6]

Teniendo en cuenta los «amplios» criterios que hemos establecido, han podido ser retenidos 13 mitos considerados particularmente representativos, a los que se han añadido tres pequeños mitos anexos. Queda entonces el problema de su clasificación. Existen dos modos posibles de agruparlos:

— por su forma y su función

Ésta fue la elección de P. Frutigier, que distinguió entre los mitos alegóricos (Prometeo, Teuth...), genéticos (nacimiento de Eros, la Atlántida) y paracientíficos (la génesis del mundo, la morada del alma después de la muerte...). Si eligiésemos esta clasificación, preferiríamos entonces la triple distinción entre mitos alegóricos, mitos-conjetura y mitos-expresión de una convicción, según el siguiente cuadro sinóptico (tabla 2).

[6] P. Frutigier: *Les mythes de Platon*, París, Alcan, 1930, p. 224.

— **por su contenido**

Los relatos míticos se intentan repartir aquí alrededor de grandes ejes temáticos. De estos, hemos seleccionado cuatro: la condición humana, la liberación espiritual, el destino de las almas y el devenir del mundo; según el esquema expuesto a continuación (tabla 3). Esta segunda clasificación es la que hemos elegido.

La lista de mitos no es exhaustiva, excluye los textos demasiado largos: no podríamos transcribir aquí todo el libro VIII de *La república*, las 30 páginas del *Critias*, aunque se trate de un diálogo corto por estar inacabado, o, *a fortiori*, la casi totalidad del *Timeo*; los citamos a menudo pero no los hemos estudiado como tales. En cambio, nos ha parecido interesante referir en un anexo, muy brevemente, algunos relatos míticos (Teuth o Giges), difíciles de integrar en nuestro cuadro temático, pero que habría sido injusto ahorrarse.

Una doble preocupación subyace en este trabajo:

— ofrecer al lector el texto de Platón y a la vez un breve comentario que, por una parte, sitúe al relato en la lógica del diálogo, subrayando el desarrollo del debate y la función en el pasaje del mito, y, por otra, plantee posibles interpretaciones y proponga algunas pistas para la reflexión.

— iluminar mediante el mito el conjunto de la obra de Platón, utilizar el mito como una aproximación a la filosofía platónica. Así, hemos prestado poca atención a una erudición sin embargo necesaria para comprender los orígenes legendarios, históricos o religiosos de tal o cual relato mítico: ¿qué es la Atlántida? ¿de dónde viene el «andrógino» de Aristófanes? ¿de qué se alimentan los mitos escatológicos? Y en cambio, nos hemos dedicado a cotejar textos célebres —el tronco alado de la reminiscencia, el mito del político en el libro VIII de *La república*— y a replantear a través de ellos las grandes cuestiones, que también son las de Platón... y quizás las de la *Philosophia perennis*.

«Ahora bien, el sostener con empeño que esto es tal como yo lo he expuesto no es lo que más conviene a un hombre sensato. Sin embargo, que tal es o algo semejante lo que ocurre con nuestras almas y sus moradas, eso si estimo que conviene creer-

TABLA 3: Clasificación temática

Temas	*Mitos*	*Diálogos*	*Expositores*	*Objeto de la exposición*
la condición humana	– Prometeo	*Protágoras*, 320 d-322 d	Protágoras	el reparto de los talentos
	– «el Andrógino» de Aristófanes	*El banquete*, 189 d-193 a	Aristófanes	el amor
	– el nacimiento de Eros	*El banquete*, 203 a-204 a	Sócrates (+ Diotima)	el amor
	– el tronco alado	*Fedro*, 246 a-249 a	Sócrates	el alma antes de su encarnación
liberación y ascensión espirituales	– la reminiscencia	*Menón*, 81 a-e *Fedro*, 249 c-250c	Sócrates	el saber como recuerdo
	– la caverna	*La república*, VII, 514 d-517 a	Sócrates	la ascensión hacia la verdad
	– el misterio del amor	*El banquete*, 210 a-212 c	Sócrates (+ Diotima)	la ascensión hacia lo Bello
el destino de las almas	– la sentencia final	*Gorgias*, 523 a-524 a	Sócrates	el juicio de las almas
	– la distribución de las sanciones	*Fedón*, 113 d-114 c	Sócrates	recompensas y castigos
	– Er, el Armenio	*La república*, X, 617 d-621 b	Sócrates	la elección de un destino
el devenir del mundo	– el obrero-demiurgo	*Timeo*, 29 c-30 c	Timeo	la génesis del mundo
	– los ciclos del universo	*El político*, 268 d-273 e	El Extranjero	universo dirigido, universo abandonado
	– la Atlántida	*Timeo*, 24 c-25 d *Critias*, 108 e-121 c	Critias Critias	la destrucción de un imperio

lo, y vale la pena correr el riesgo de creer que es así. Pues el riesgo es hermoso, y con tales creencias es preciso, por decirlo así, encantarse a sí mismo; razón ésta por la cual me estoy extendiendo en el mito hace rato.»

Estas últimas palabras del *Fedón* (114 d), después de la larga descripción del viaje de las almas a las profundidades del Hades, nos remiten a lo esencial: no sabemos nada; y especialmente sobre los asuntos que conciernen a nuestras almas y nuestros destinos póstumos. Creer, es decir, hablar sobre lo incierto, es pues «un riesgo hermoso» *(kalos kindunos)* que vale la pena correr. El mito de pronto, y particularmente el mito escatológico, expresión imaginada de estas actitudes íntimas fuertemente afirmadas, se encuentra plenamente rehabilitado: rico en espiritualidad religiosa, tiene la notable utilidad *(ophelimos)*, porque ayuda a bien morir. «La recompensa es bella y grande la esperanza» (114 c).

Platón no es sólo el racionalista atiborrado de matemáticas al que las tradiciones universitarias nos tienen tan acostumbrados. Es ante todo un metafísico, para el que existe un más allá racional con el que se puede familiarizar al alma a través del discurso poético. ¡Ojalá que esta aproximación a través de la ficción permita conocer y amar a un Platón cuyo rigor teórico no desmerece en nada al genio poético! Siempre que otorguemos a la poesía su verdadero estatuto y toda su dignidad: no como expresión diferente, fascinante y fascinadora de un pensamiento ya existente, sino como expresión de aquello que, precisamente, no puede decirse en el lenguaje de la racionalidad, expresión de lo que está a la vez aquí y más allá del pensamiento conceptual, expresión de lo inconcebible. Platón no elige entre *logos* y *mythos* porque siente perfectamente su necesaria complementariedad. Platón es, indisolublemente y en el sentido más noble, filósofo y poeta. O en el sentido griego, filósofo y músico.

1

La condición humana

EPIMETEO Y PROMETEO

Protágoras 320 c-322 d

Hubo una vez un tiempo en que existían los dioses, pero no había razas mortales. Cuando también a éstos les llegó el tiempo destinado de su nacimiento, los forjaron los dioses dentro de la Tierra con una mezcla de tierra y fuego. Y cuando iban a sacarlos a la luz, ordenaron a Prometeo y a Epimeteo que los aprestaran y les distribuyeran las capacidades a cada uno de forma conveniente. A Prometeo le pide permiso Epimeteo para hacer él la distribución. «Después de hacer yo el reparto, dijo, tú lo inspeccionas.» Así lo convenció, y hace la distribución. En ésta, a los unos les concedía la fuerza sin la rapidez y, a los más débiles, los dotaba con la velocidad. A unos los armaba y, a los que les daba una naturaleza inerme, les proveía de alguna otra capacidad para su salvación. A aquellos que envolvía en su pequeñez, les proporcionaba una fuga alada o un habitáculo subterráneo. Y a los que aumentó en tamaño, con esto mismo los ponía a salvo. Y así, equilibrando las demás cosas, hacía su reparto. Planeaba esto con la precaución de que ninguna especie fuera aniquilada.

Cuando les hubo provisto de recursos de huida contra sus mutuas destrucciones, preparó una protección contra las estaciones del año que Zeus envía, revistiéndolos con espeso cabello y densas pieles, capaces de soportar el invierno y capaces, también, de resistir los ardores del sol, y de modo que, cuando fueran a dormir, estas mismas les sirvieran de cobertura familiar y natural a todos. Y los calzó a unos con garras y revistió a los otros con pieles duras y sin sangre. A continuación facilitaba medios de alimentación diferentes a unos y a otros: a éstos el forraje de la tierra, a aquéllos, los frutos de los árboles, y a los otros, raíces. A algunos les concedió que su alimento fuera el devorar a otros animales, y les ofreció una exigua descendencia, y, en cambio, a los que eran consumidos por

éstos, una descendencia numerosa, proporcionándoles una salvación en la especie. Pero, como no era del todo sabio Epimeteo, no se dio cuenta de que había gastado las capacidades en los animales; entonces todavía le quedaba sin dotar la especie humana, y no sabía qué hacer.

Mientras estaba perplejo, se le acerca Prometeo que venía a inspeccionar el reparto, y que ve a los demás animales que tenían cuidadosamente de todo, mientras el hombre estaba desnudo y descalzo y sin coberturas ni armas. Precisamente era ya el día destinado, en el que debía también el hombre surgir de la tierra hacia la luz. Así que Prometeo, apurado por la carencia de recursos, tratando de encontrar una protección para el hombre, roba a Hefesto y a Atenea su sabiduría profesional junto con el fuego —ya que era imposible que sin el fuego aquella pudiera adquirirse o ser de utilidad a alguien— y, así, luego la ofrece como regalo al hombre. De este modo, pues, el hombre consiguió tal saber para su vida; pero carecía del saber político, pues éste dependía de Zeus. Ahora bien, a Prometeo no le daba ya tiempo de penetrar en la acrópolis en la que mora Zeus; además, los centinelas de Zeus eran terribles. En cambio, en la vivienda en común de Atenea y de Hefesto, en la que aquellos practicaban sus artes, podía entrar sin ser notado y, así, robó la técnica de utilizar el fuego de Hefesto y la otra de Atenea y se la entregó al hombre. Y de aquí resulta la posibilidad de la vida para el hombre; aunque a Prometeo luego, a través de Epimeteo, según se cuenta, le llegó el castigo de su robo.

Puesto que el hombre tuvo participación en el dominio divino a causa de su parentesco con la divinidad, fue, en primer lugar, el único de los animales en creer en los dioses, e intentaba construirles altares y esculpir sus estatuas. Después, articuló rápidamente, con conocimiento, la voz y los nombres, e inventó sus casas, vestidos, calzados, coberturas, y alimentos del campo. Una vez equipados de tal modo, en un principio habitaban los humanos en dispersión, y no existían ciudades. Así que se veían destruidos por las fieras, por ser generalmente más débiles que aquellas; y su técnica manual resultaba un conocimiento suficiente como recurso para la nutrición, pero insuficiente para la lucha contra las fieras. Pues aún no poseían el arte de la política, a la que el arte bélico pertenece. Ya intentaban reunirse y ponerse a salvo con la fundación de ciudades. Pero, cuando se reunían, se atacaban unos a otros, al no poseer la ciencia política; de modo que de nuevo se dispersaban y perecían.

Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad. Le preguntó, entonces, Hermes a Zeus de qué modo daría el sentido moral y la justicia a los hombres: «¿Las reparto como están repartidos los conocimientos? Están repartidos así: uno sólo que domine la medicina vale para muchos particulares, y lo mismo los otros profesionales. ¿También ahora la justicia y el sentido moral los infundiré así a los humanos o los reparto a todos?» «A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad.»

Platón: *Protágoras* (traducción de C. García Gual),

El *Protágoras* es uno de los más bellos diálogos de Platón: una obra seductora, llena de vida y de sabrosas situaciones. Más «socrática» que platónica, pertenece sin duda a los «diálogos de juventud», y nos enseña más sobre el comportamiento y la trayectoria intelectual de Sócrates en su confrontación con los sofistas que sobre temas propiamente platónicos.

Pero nuestra atención se centra en este pasaje y en la argumentación de Protágoras.

El diálogo se sitúa en casa de Calias, en donde Sócrates dice haber coincidido, entre otros intelectuales relevantes, con el célebre sofista Protágoras, de paso por Atenas. No se trata de un interlocutor común: Protágoras ocupó, en el siglo V a.C., un lugar importante en el pensamiento griego y encarna, con Gorgias e Hipias, la primera generación de sofistas, que Sócrates ciertamente cuestionó, aunque no sin respeto y consideración.[1]

La discusión aparece como un combate a varios asaltos en-

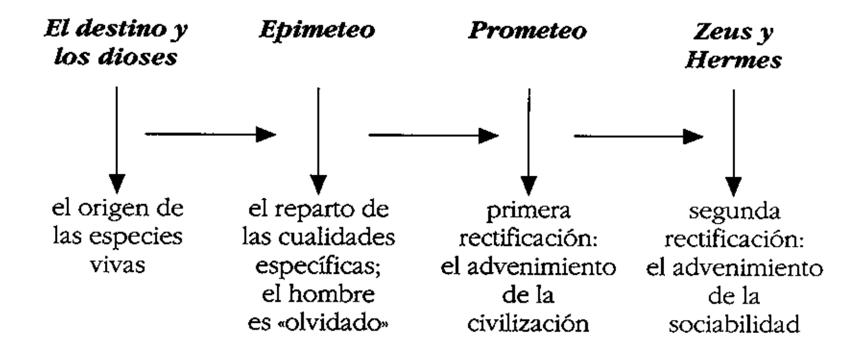
[1] Hallamos una de sus célebres tesis en el *Teeteto* (150 a), donde su humanismo relativista y escéptico aparece mejor expuesto, a propósito de un debate sobre la sensación.

tre Sócrates — muy cómodo en el juego de preguntas y respuestas — y Protágoras, más hábil en el discurso-monólogo.

La primera cuestión surge de modo muy natural: ¿qué es un sofista y cuál es el objeto de su enseñanza? Si es, como dice Protágoras, la política entendida como el arte de «formar buenos ciudadanos», y en general, la virtud, ¿puede ser enseñada? La pregunta es clásica, tanto en los medios sofistas como en los primeros diálogos socráticos, y la respuesta de Protágoras está casi lista: ¿queréis escuchar un mito o un discurso explicativo? El mito, considerado «más agradable», es elegido para una primera aproximación, pero será seguido de dos conclusiones teóricas (322 d-324 d) y de una explicación argumentada (324 d-328 d) sobre el papel de la educación.

«Me parece que será más agradable contaros un mito...» (320 c)

El argumento se desarrolla en cuatro actos, con la sucesiva entrada en escena de protagonistas celestes.



La escena transcurre en el momento de la creación de las especies y las razas mortales. Entonces sólo existen el Destino, que «marcará la hora», los *dioses*, presentados aquí como un pequeño ejército de demiurgos-artesanos en pleno trabajo, y la materia, o al menos la tierra y el fuego, que, mezclados con otras sustancias y expuestos a la luz, producirán la materia viva.

Los dos hermanos, Epimeteo («que piensa después») y Prometeo («que piensa antes», el Previsor), han sido encargados del reparto de las cualidades y los talentos que van a diversificar a las especies. Uno hará la distribución y el otro la «inspección».

Epimeteo se pone entonces manos a la obra, escrupulosamente guiado, parece ser, por la doble exigencia de justo equilibrio y armoniosa diversidad: el más fuerte será menos rápido y el animal pequeño sabrá volar por los aires o agazaparse bajo tierra. Algunos tendrán pelos, otros piel, algunos serán carnívoros y otros hervíboros... Pero cuando todas las especies estuvieron armoniosamente dotadas y todos los talentos distribuidos generosamente, el error saltó a la vista: el hombre había sido olvidado.

Por ello interviene Prometeo. La historia se acelera: hay que actuar rápidamente; todos los medios son buenos para subsanar este olvido injusto y salvar a la especie más desprovista. Incluso traicionar a los dioses y robarles, a los más poderosos entre ellos, Hefasto y Atenea, el fuego y la habilidad técnica: el fuego es el origen de toda técnica, la inteligencia técnica es el origen de todo progreso. El *homo faber* ha nacido.

La especie humana, así dotada, cambia de estatuto; participa en la «suerte divina» e inventa la «civilización» en cuatro de sus formas más ricas: la religión, el lenguaje, la tecnología y la agricultura.

Sin embargo, la vida social es aún imposible porque a los hombres les falta la única virtud que la hace viable: el sentido político, que Prometeo, en su precipitación, no tuvo tiempo de arrebatar a Zeus. La carencia es decisiva: sin el arte de la política y el arte de la guerra, que le es inherente, la humanidad no sabe defenderse colectivamente ni incluso convivir; el hombre, a larga, sería sólo un «lobo para el hombre».

Ante el riesgo de una extinción progresiva de la especie, Zeus, inquieto, pide a Hermes, dios de la comunicación, que ofrezca a los hombres, y a todos los hombres sin distinción, dos beneficios suplementarios, el pudor[2] y la justicia (la justicia dicta la ley, el pudor respeta las prohibiciones), fundamento y condi-

[2] *Aidos*: término difícil de traducir, que implica respeto, honor y pudor.

ción de la posibilidad de armonía social. A todos les serán concedidos, y quien no los practique será una «plaga de la ciudad», y ejecutado por ello: tal es la implacable ley de Zeus.

El relato mítico se detiene aquí, pero Protágoras no deja por ello de extraer inmediatamente dos consecuencias (322 d-324 d), que, curiosamente, prolongan en mayor medida la rectificación de Hermes que la de Prometeo. No olvidemos que se trata de mostrar que la virtud puede ser enseñada.

La primera, opone la especificidad de los talentos en materia de arte o de técnica a la universalidad del sentido político. Nadie niega que existen en las artes y oficios (del arquitecto o del flautista) competencias específicas que confieren al «especialista» una autoridad particular. Su opinión, todo el mundo lo admite, no podría confundirse con la del ignorante. El sentido político, al contrario, fue, según un deseo del mismo Zeus, repartido equitativamente, y así cada cual tiene su parte. El herrero o el zapatero, como cualquier otro ciudadano, pueden tener una opinión y expresarla. La política es un asunto de todos.

Pero aún es necesario, continúa Protágoras sin preocuparse siquiera por la aparente contradicción entre los dos argumentos, que este sentido político (innato, ya que «dado») sea guiado y enriquecido por una educación apropiada (que además no excluya la sanción, si ésta es preventiva y realmente correctiva).[3] Es la cosa mejor repartida del mundo, pero no basta con tenerlo, lo principal es aplicarlo bien, y por tanto aprender a aplicarlo bien. El paso del sentido político (potencial) al arte político (real) sólo puede ser fruto de la práctica y el estudio: la política se aprende.

[3] El texto, profundamente humanista y sorprendentemente moderno, merece ser citado: «Porque nadie castiga a los malhechores prestando atención a que hayan delinquido o por el hecho de haber delinquido, a no ser quien se vengue irracionalmente como un animal. Pero el que intenta castigar con razón no se venga a causa del crimen cometido —pues no se lograría hacer que lo hecho no haya acaecido—, sino con vistas al futuro, para que no obren mal de nuevo ni éste mismo ni otro, al ver que éste sufre su castigo...» (324 a-b).

Una nueva versión del mito de Prometeo

Sería vano buscar aquí un mensaje socrático o platónico. El mito es narrado por el sofista Protágoras, que, según algunos comentadores, lo habría adaptado a las necesidades de su propia demostración. Bajo su forma «agradable», el mito sirve a una causa y aspira a convencer. Parece como si, a través de los símbolos, se pudiese leer, más que un simple pasaje de la argumentación, gran parte de la visión del mundo y el ideal social de la sofística griega.

El personaje de Prometeo pertenece a la más antigua tradición: ¿acaso sus fuentes no se remontan hasta la lejana cuna de la India? Hesíodo, en el siglo VIII, lo imaginaba engañando dos veces a Zeus en provecho de los hombres; desgraciadamente la sanción también recaía sobre la humanidad, a quien los dioses ofrecieron a Pandora, la mujer, esa «bella calamidad», esa plaga tanto más perniciosa cuanto los hombres «se complacerán rodeando de amor a su propia desgracia». Invirtiendo la concepción hesiódica, para Esquilo, lejos de ser el artesano de la ruina de la humanidad, Prometeo será el benefactor y liberador de los hombres; pero el personaje como tal le interesa: rebelde ante los dioses, solo contra todos, lúcido y clarividente («lo sabía, sí, he querido esta culpa»), sacrificará todos sus privilegios por mera compasión de nuestra miserable humanidad; condenado por Zeus al más terrible de los castigos, se volverá contra los dioses y los maldecirá con todo su odio («en cuanto a mí, odio a todos los dioses»). Prometeo, anunciador del «crepúsculo de los dioses» y de la promoción del hombre tal como lo han retomado y amado los poetas y filósofos de los siglos XVIII y XIX de Goethe a Michelet, pasando por Shelley, Herder, Byron o Karl Marx.[4]

[4] Ya Hobbes en el siglo XVII veía en Prometeo la imagen del rebelde vanamente sublevado contra el poder del príncipe. El tema del desafío al despotismo del monarca y a la tiranía de las religiones será retomado por Goethe (*Prometeo*, 1773), y después por Shelley (*Prometeo liberado*, 1820). Herder (1820) y después Michelet ilustrarán de este modo el poder emancipador de la creatividad humana, y Marx glorificará en Prometeo «el primer mártir del calendario filosófico» (1841). A lo largo del siglo XIX, románticos, socialistas, revolucionarios, partidarios de la ciencia o del progreso industrial no han dejado de apropiarse del símbolo.

Aquí, ni los móviles psicológicos, ni las consecuencias trágicas del acto redentor interesan a Protágoras. Lo que es puesto en relieve es esencialmente la utilidad polivalente del don benéfico. El fuego y la inteligencia, que permite descubrir sus múltiples usos, impulsan la civilización artesanal y técnica; convertido en *homo faber*, el hombre no deja de inventar nuevas artimañas capaces de liberar, y al mismo tiempo diversificar, sus modos de vida; el hombre entra en la historia y se convierte en agente de su propia historia.

Pero, además, de forma inédita y totalmente original, el sofista prolonga el mito tradicional mediante la intervención reparadora de Hermes. Si Prometeo es castigado en Esquilo (el encadenamiento en el Cáucaso, el buitre devorador...), si la humanidad es penalizada en Hesíodo (Pandora, mujer-trampa, fuente de todos los males venideros), ni el tema de la falta ni el de la sanción aparecen aquí. Los dioses, al contrario, intervienen positivamente una segunda vez con el fin de colmar una carencia decisiva para la perpetuación de la especie: el sentido político —hecho de honor y de justicia— sin el cual la vida social no es duradera ni incluso posible. A la técnica industrial se añade, según los términos de Dupréel, la «técnica social». De *homo faber* el hombre se convierte en *homo politicus*.[5] Y como cada uno «tiene su parte», todos pueden —herrador y zapatero incluidos— participar al mismo nivel en la vida pública y contribuir a su desarrollo armonioso. La democracia es posible.

Encontramos en una filigrana dos temas mayores del pensamiento sofista. Para empezar, una valorización de la técnica, fundamento de la civilización (la retórica, como «arte de la palabra», no es más que una técnica entre otras). En un mundo sin transcendencia, en el que el hombre es la única finalidad, «la utilidad para el hombre aparece como el único valor aceptable» (Châtelet). Trabajo, domesticación de la naturaleza, liberación mediante la técnica, son los nuevos motores de una historia de la que el individuo lleva las riendas. El artesano, hombre de oficio, el agricultor o el técnico no tienen nada de despreciable

[5] Sobre esta interpretación de la sofística, cf. Eugène Dupréel: *Les Sophistes*, Neuchâtel, Éditions du Griffon, 1948.

sino que, al contrario, son las fuerzas vivas de la civilización y los agentes activos del progreso. A esto se añade una incontestable valorización del ciudadano, fundamento de la democracia: si cada uno «tiene su parte» de sentido político, es legítimo que cada cual pueda tomar parte en la vida política. Protágoras anuncia la democracia moderna, al superar la concepción relativa y limitada de la democracia ateniense, de la que es contemporáneo, al acordar a todos el estatuto de ciudadano, al hacer estallar la noción misma de ciudadano.

Podrá sorprendernos la distancia que en estos dos temas separa a los sofistas de Platón: éste no ha dejado, en nombre de la Transcendencia de la Verdad, de distinguir entre saber y saber hacer, de desvalorizar las técnicas en provecho de la verdadera Ciencia (*episteme*). Recordaremos también el estatuto de inferioridad (social y política) reservado a los artesanos y «a los productores» en *La república*. Dos visiones del mundo —profana y pragmatista la primera, espiritualista y aristocrática[6] la segunda— se enfrentan radical e irreductiblemente. Como se enfrentan aquí dos hombres: valientes en la búsqueda, respetándose mutuamente, pero sin grandes esperanzas de reconciliarse algún día.

[6] En el sentido platónico: régimen de los «mejores» (*aristos*: el mejor).

EL MITO DE ARISTÓFANES

El banquete 189 c-193 a

Discurso de Aristófanes: elogio de un dios amigo de los hombres.

—En verdad, Erixímaco — comenzó Aristófanes—, que se me ocurre hablar en forma distinta a como tú y Pausanias lo hicisteis. En efecto, me parece que los hombres no se dan en absoluto cuenta del «poder» del Amor, ya que si se la dieran le hubiesen construido los más espléndidos templos y altares y harían en su honor los más solemnes sacrificios. Ahora, por el contrario, nada de eso se hace, por más que debiera hacerse antes que cosa alguna; pues es el Amor el más filántropo de los dioses en su calidad de aliado de los hombres y de médico de males, cuya curación aportaría la máxima felicidad al género humano. Así, pues, yo intentaré explicaros a vosotros su poder y vosotros seréis luego los maestros de los demás.

Antiguo estado de la humanidad: los tres sexos.

Pero antes que nada tenéis que llegar a conocer la naturaleza humana y sus vicisitudes, porque nuestra primitiva naturaleza no era la misma ahora, sino diferente. En primer lugar, eran tres los géneros de los hombres, no dos, como ahora, masculino y femenino, sino que había también un tercero que participaba de estos dos, cuyo nombre perdura hoy en día, aunque como género ha desaparecido. Era, en efecto, entonces el andrógino una sola cosa, como forma y como nombre, partícipe de ambos sexos, masculino y femenino, mientras que ahora no es más que un nombre sumido en el oprobio.

Individuos de forma redonda.

En segundo lugar, la forma de cada individuo era en su totalidad redonda, su espalda y sus costados formaban un círculo; tenía cuatro brazos, piernas en número igual al de los brazos, dos rostros sobre un cuello circular, semejantes en todo, y sobre estos dos rostros, que estaban colocados en sentidos opuestos, una sola cabeza; además cuatro orejas, dos órganos sexuales y todo el resto era tal como se puede uno figurar por esta descripción. Caminaba en posición erecta como ahora, hacia delante o hacia atrás, según deseara; pero siempre que le daban ganas de correr con rapidez hacía como los acróbatas, que dan la vuelta de campana haciendo girar sus piernas hasta caer en posición vertical y, como eran entonces ocho los miembros en que se apoyaba, avanzaba dando vueltas sobre ellos a gran velocidad. Eran tres los géneros y estaban así constituidos por esta razón: porque el macho fue en un principio descendiente del Sol; la hembra, de la Tierra; y el que participaba de ambos sexos, de la Luna, ya que la Luna participa también de uno y otro astro. Y circulares precisamente eran su forma y su movimiento, por semejanza con sus progenitores. Eran, pues, seres terribles por su vigor y su fuerza; grande era además la arrogancia que tenían, y atentaron contra los dioses. De ellos también se dice, lo que cuenta Homero de Efialtes y de Oto,[1] que intentaron hacer una escalada al cielo para atacar a los dioses.

Zeus se defiende de los hombres cortándolos en dos.

Entonces, Zeus y los demás dioses deliberaron qué debían hacer, y se encontraban en grande aprieto. No les era posible darles muerte y extirpar su linaje, fulminándolos con el rayo como a los gigantes, pues en ese caso los honores y los sacrificios que recibían de los hombres se hubieran acabado, ni tampoco el consentirles su insolencia. Con gran trabajo, al fin Zeus concibió una idea y dijo: «Me parece tener una solución para que pueda haber hombres y para que, por haber perdido fuerza, cesen su desenfreno. Ahora mismo voy a cortarlos en dos a cada uno de ellos y así serán a la vez más débiles y más útiles para nosotros por haberse multiplicado su número. Caminarán en posición erecta sobre dos piernas; pero si todavía nos parece que se muestran insolentes y que no quieren estar tranquilos, de nuevo los cortaré en dos, de suerte que anden en lo sucesivo sobre una sola pierna, saltando a la pata coja». Tras decir esto dividió en dos a los hombres, al igual que los que cortan las serbas para ponerlas a secar, o de los que cortan los huevos con una crin.[2] Y a todo aquel que iba cortando, ordenaba a Apolo[3] que le diera la vuelta a su

[1] Homero: *La Odisea* 11, 305: estos gigantes, para escalar el cielo, amontonaron sobre el Olimpo los montes Pelión y Ossa.

[2] «Cortar un huevo (duro) con una crin» era quizás una expresión proverbial.

[3] Apolo, el dios que cura, ayuda a su padre y «desempeña exactamente el papel de asistente de un cirujano» (R. G. Bury).

rostro y a la mitad de su cuello en el sentido del corte, para que el hombre, al ver su seccionamiento, se hiciera más disciplinado, y además le daba orden de curarlo. Dábales, pues, Apolo la vuelta al rostro y reuniendo a estirones la piel de todas partes hacía lo que ahora se llama vientre, la ataba como si se tratara de una bolsa con cordel, haciendo un agujero en medio del vientre, que es lo que se llama ombligo. En cuanto a las arrugas que quedaban, las alisó en su mayor parte, y dio también forma al pecho con un instrumento semejante al que usan los zapateros cuando alisan sobre la horma del calzado los pliegues de los cueros. Dejó, empero, unas cuantas arrugas, las de alrededor mismo del vientre y del ombligo, para que quedaran como un recuerdo de lo sucedido antaño.

Las mitades separadas intentan reunirse.

Mas una vez que fue separada la naturaleza humana en dos, añorando cada parte a su propia mitad, se reunía con ella. Se rodeaban con sus brazos, se enlazaban entre sí, deseosos de unirse en una sola naturaleza y morían de hambre y de inanición general, por no querer hacer nada los unos separados de los otros. Así, siempre que moría una de las mitades y quedaba sola la otra, la que quedaba con vida buscaba otra y se enlazaba a ella, bien fuera mujer entera —lo que ahora llamamos mujer— la mitad con que topara, o de varón, y así perecían. Mas compadeciéndose, Zeus imaginó otra traza y les cambió de lugar sus vergüenzas colocándolas hacia delante, pues hasta entonces las tenían en la parte exterior y engendraban y parían no los unos en los otros, sino en la tierra como las cigarras. Y realizó en esta forma la transposición de sus partes pudendas hacia delante e hizo que mediante ellas tuviera lugar la generación en ellos mismos, a través del macho en la hembra, con la doble finalidad de que, si el abrazo sexual tropezaba el varón con mujer, engendraran y se perpetuara la raza y, si se unían macho con macho, hubiera al menos hartura del contacto, tomaran un tiempo de descanso, centraran su atención en el trabajo y se cuidaran de las demás cosas de la vida. Desde tan remota época, pues, es el amor de los unos a los otros connatural a los hombres y reunidor de la antigua naturaleza, y trata de hacer un solo ser de los dos y de curar la naturaleza humana.

Las variedades actuales del amor se explican por la forma primitiva del hombre.

Cada uno de nosotros, efectivamente, es una contraseña de hombre, como resultado del corte en dos de un solo ser,[4] y presenta sólo una cara como los lenguados. De ahí que busque siempre cada uno a su propia contraseña. Así, pues, cuantos hombres son sección de aquel ser partícipe de ambos sexos, que entonces se llamaba andrógino, son mujeriegos; los adúlteros también en su mayor parte proceden de este género, y asimismo las mujeres aficionadas a los hombres y las adúlteras derivan también de él. En cambio, cuantas mujeres son corte de mujer no prestan excesiva atención a los hombres, sino más bien se inclinan a las mujeres, y de este género proceden las tríbades.

Por último, todos los que son sección de macho, persiguen a los machos y, mientras son muchachos, como lonchas de macho que son, aman a los varones y se complacen en acostarse y en enlazarse con ellos; éstos son precisamente los mejores entre los niños y los adolescentes, porque son en realidad los más viriles por naturaleza. Algunos, en cambio, afirman que son unos desvergonzados. Se equivocan, pues no hacen esto por desvergüenza, sino por valentía, virilidad y hombría, porque sienten predilección por lo que es semejante a ellos. Y hay una gran prueba de que es así: cuando llegan al término de su desarrollo, son los de tal condición los únicos que resultan viriles en la política. Mas una vez que llegan a adultos, aman a su vez a los muchachos y, si piensan en casarse y tener hijos, no es por natural impulso, sino por obligación legal; les basta con pasarse la vida en mutua compañía sin contraer matrimonio. Y ciertamente el que es de tal índole se hace «pederasta», amante de los mancebos, y «filerasta», amigo del amante, porque siente apego a lo que le es connatural. Pero, cuando se encuentran con aquella mitad de sí mismos, tanto el pederasta como cualquier otro tipo de amante, experimentan entonces una maravillosa sensación de amistad, de intimidad y de amor, que les deja fuera de sí, y no quieren, por decirlo así, separarse los unos de los otros ni siquiera un instante. Éstos son los que pasan en mutua compañía su vida entera y ni siquiera podrían decir qué desean unos de otros. A ninguno, en efecto, le parecería que ello era la unión en los placeres afrodisíacos y que precisamente ésta es la causa de que se complaz-

[4] «Una fracción de la que existe un complemento»: perífrasis de *symbolon* (*symballein*, «acercar», «reunir»). El *symbolon* es una señal de reconocimiento, un objeto de pequeño tamaño (tablilla, ficha) de la que dos personas guardan cada uno la mitad.

ca el uno en la compañía del otro hasta tal extremo de solicitud. No; es otra cosa lo que quiere, según resulta evidente, el alma de cada uno, algo que no puede decir, pero que adivina confusamente y deja entender como un enigma. Así, si cuando están acostados en el mismo lecho, se presentara junto a éste Hefesto con sus utensilios y les preguntase: «¿Qué es lo que queréis, hombres, que os suceda mutuamente?», y si, al no saber ellos qué responder, les volviese a preguntar: «¿Es acaso lo que deseáis el uniros mutuamente lo más que sea posible, de suerte que ni de noche ni de día os separéis el uno del otro? Si es esto lo que deseáis, estoy dispuesto a fundiros y a amalgamaros en un mismo ser, de forma que siendo dos quedéis convertidos en uno solo y que, mientras dure vuestra vida, viváis en común como si fuerais un solo ser y, una vez que acabe ésta, allí también en el Hades en vez de ser dos seáis uno solo, muertos ambos en común. ¡Ea! Mirad si es esto lo que deseáis y si os dais por contentos con conseguirlo». Al oír esto, sabemos que ni uno solo se negaría, ni demostraría tener otro deseo, sino que creería simplemente haber escuchado lo que ansiaba desde hacía tiempo: reunirse y fundirse con el amado y convertirse de dos seres en uno solo.

El amor, unido a la piedad, puede sanarnos.

Pues la causa de este anhelo es que nuestra primitiva naturaleza era la que se ha dicho y que constituíamos un todo; lo que se llama amor, por consiguiente, es el deseo y la persecución de ese todo. Anteriormente, como digo, constituíamos un solo ser, pero ahora, por nuestra injusticia fuimos disgregados por la divinidad como los arcadios lo han sido por los lacedemonios[5]. Y existe el peligro de que, si no nos mostramos disciplinados con los dioses, se nos seccione de nuevo y marchemos por ahí como ésos que están esculpidos de perfil en las estelas, serrados en dos por la nariz y convertidos en medias tabas. Por esto debemos exhortar a todos los hombres a mostrarse piadosos con los dioses en todo, para esquivar ese temor y conseguir ese anhelo, del que es guía y caudillo el Amor.

Platón: *El banquete. Fedón. Fedro* (traducción de Luis Gil), © Editorial Labor, Barcelona, 1991.

[5] Probable alusión, a pesar del anacronismo, a la dispersión de los habitantes de Mantinea efectuada por los lacedemonios en el año 385.

El amor, unido a la piedad, puede sanarnos

El banquete es, como sabemos, un diálogo sobre el amor.[6] Siete comensales toman sucesivamente la palabra:

— Fedro hace del amor el dios más antiguo y, por tanto, el más venerable. Suscitando en el hombre el deseo de virtud, es una fuente de heroísmo y moralidad.

— Pausanias basa su argumentación en la distinción entre una Afrodita celeste y una Afrodita vulgar. Al igual que hay dos Afroditas, también hay dos Eros y dos formas de Amor.

— Eurímaco, superando el marco estrictamente humano, ve en el amor la fuerza que gobierna al mundo y rige los fenómenos tanto biológicos como cosmológicos.

— Aristófanes, de un modo burlón, narra la historia mítica del «andrógino» que vamos a estudiar aquí.

— Agatón, en un elogio largo y sofisticado, atribuye a Eros todas las perfecciones imaginables.

— Sócrates, finalmente, retoma el discurso inspirado de la sacerdotisa Diotima, y da a este tema toda su plenitud filosófica: el amor, «intermediario» entre los hombres y los dioses, es un medio de superación hacia lo inteligible.

— Alcibíades, llegado en el transcurso del banquete y acompañado de alegres juerguistas, clausura el diálogo con verbo y pasión, mediante un notable elogio de Sócrates, y por extensión de toda la filosofía.

Cada participante tiene su individualidad: a cada cual le corresponde el hacer valer su talento como orador, médico o poeta. Por ricos en erudición, humor, imágenes poéticas o referencias mitológicas que sean los cinco primeros elogios del amor no son más que acercamientos, «aproximaciones insuficientes», que

[6] El *symposium* era en Atenas una comida convival que a menudo se daba en honor de una victoria y que acababa con una serie de discursos improvisados sobre un tema escogido. Sobre la institución misma del banquete, y sobre todo este mito, puede leerse con provecho la nota introductoria de Léon Robin en la colección G. Budé.

califican al amor sin definir su naturaleza. Sólo el discurso de Aristófanes, bajo su forma burlona, deja entrever mediante una filigrana, una tesis penetrante que ya anuncia la bella argumentación de Diotima.

A algunos les podrá sorprender: Aristófanes es el gran autor cómico de la Antigüedad que había vilipendiado a Sócrates en su famosa obra *Las Nubes* y contribuido a la desgracia del filósofo que fue el origen de su proceso.[7]

Platón detesta sin duda a este hombre, que no vacila en presentar aquí bajo los rasgos de un borracho ridículo al que el hipo impide hablar. Pero profundamente equitativo y honesto para con él, no le resta nada de su genio imaginativo: paradójicamente, incluso presta a este personaje maléfico y odiado uno de los más bellos pasajes del diálogo, y quizás una de las mayores obras maestras de la literatura amorosa. A partir de una mitología fantasiosa y grandiosa, en una improvisación a la vez delirante e inspirada, Aristófanes nos ofrece el argumento de una pequeña comedia sobre el amor, capaz de explicar a la vez todas las formas —homosexuales y heterosexuales— y todas las clases, de las más vulgares a las más delicadas. Contrariamente a lo que pretende Pausanias, el amor es uno en su esencia, y su función es precisamente recrear la unidad; esa misma unidad que, por su culpa, la humanidad perdió antaño... En vez de describir, como han hecho sus predecesores, la naturaleza de Eros y mostrar qué ventajas se derivan de una naturaleza semejante, Aristófanes intenta más bien revelar el poder del único dios que puede curar el mal que aqueja al hombre y llevarlo a la felicidad: reencontrar en el amor su unidad original.

«Intentaré explicaros a vosotros su poder»

El argumento se desarrolla en tres actos: una descripción de nuestra naturaleza primitiva (una totalidad única), la separación (en dos mitades), el amor como reencuentro (aspiración a la

[7] En *Apología de Sócrates* (18-19 d), Platón incluso hace recaer en Aristófanes la responsabilidad inicial del proceso entablado a su maestro.

unidad por la unión de dos mitades). Originariamente, los seres humanos eran dobles «de una sola pieza y en forma de bola», y de tres clases: machos, hembras y andróginos.[8] Fuertes e imbuidos en su fuerza, amenazan a los dioses. Zeus decide entonces, tanto para castigarlos como para debilitarlos, cortarlos en dos e inventa, para la perpetuación de la especie, la procreación por acoplamiento de los machos y las hembras. Desde entonces, y así se explica el amor, cada cual vive buscando su mitad perdida. Cada hombre, cada mujer, según su situación originaria, busca confusamente al hombre o la mujer que le corresponde y que le devolverá, por encima de la felicidad del reencuentro, la unidad y la plenitud de antaño.

Si numerosos elementos relativos a la naturaleza primitiva de la humanidad pueden encontrarse ya en los pensadores griegos presocráticos,[9] parece que todo el resto de la fábula es una invención de Platón: la escisión entre los seres, la distinción de sexos, su irresistible atracción, el amor como carencia y el deseo de colmar la carencia.

Retomemos pues las enseñanzas del mito.

La escisión original: aparece como una sanción inflingida a los primeros hombres para castigarles por su orgullo:[10] el de querer destruir el orden universal, alterar la jerarquía de los seres y rivalizar con los dioses. Sin embargo, Zeus, sensible a los homenajes y a los cultos que los hombres rinden a los seres celestes, no desea su aniquilamiento, sino su debilitamiento. Expulsado del paraíso de la plenitud, el hombre está condenado a la separación.

Desde entonces vivimos bajo la forma de la mutilación y la carencia: de uno nos hemos convertido en dos, de un todo

[8] J.-P. Vernant hace un notable análisis de este «cuerpo esférico» en su colección de artículos reunidos bajo el título *L'individu, la Mort, l'Amour,* París, Gallimard, 1989, pp. 161-162.

[9] En particular, en Empédocles de Agrigento y en los círculos órficos. Sobre la cuestión de las fuentes del mito, ver Frutiger: op. cit., pp. 237-238.

[10] Para un acercamiento instructivo se puede recurrir al mito bíblico de Babel (*Génesis,* XI, 1-10).

nos hemos convertido en partes, del mismo nos hemos convertido en otros dos, extraños el uno al otro, y sin embargo atraídos el uno por el otro, buscando nostálgicamente nuestro alter ego.[11]

El amor: nace de esta carencia y de esta nostalgia; y por ello primero está marcado negativamente. Pero, al mismo tiempo, está en tensión con aquello que le falta: la pena suscita el deseo, la penuria incita a la búsqueda; cada parte tantea en pos de su mitad perdida y de su integridad original. Y cuando las partes se reencuentran, ¡qué arrebatos de alegría, qué abrazos y qué deseo de fusión! Y si Hefaistos el herrero les propusiese soldarlas juntas, ¿acaso no realizaría el deseo más secreto, el anhelo más íntimo de cada una de ellas, curando para siempre a la naturaleza humana de su enfermedad fundamental: la nostalgia de los orígenes?

«Es por tanto la búsqueda de ese todo que se llama amor»: Eros es precisamente la tensión que nace de la carencia e intenta colmar esta carencia. Así, los dioses no aman: ¿hacia quién tenderían ellos, que son un todo y forman un todo? El hombre, es fundamentalmente necesidad, necesidad del otro, de su otro, necesidad tan insaciable como irracional es el anhelo íntimo de una fusión definitiva: nunca reencontraremos nuestra plenitud original, ni nuestra bella unidad de antaño. Estamos condenados a aspirar sólo nostálgicamente a aquello que hemos perdido. Estamos condenados al amor.[12]

Platón y el mito de Aristófanes

Podemos preguntarnos por qué Platón pone en boca de este

[11] Este tema de la unidad perdida ha sido evocado a menudo por los románticos alemanes, en particular Hölderlin: «tan pronto como un par de esos pobres individuos formaron un sólo corazón, una vida indisoluble, como si todo el dolor de nuestra existencia radicase únicamente en la separación de lo que una vez había estado unido». (*Hyperion*, trad. Manuel Barrios Casares, *Thémata. Revista de filosofía*, Universidad de Málaga y Sevilla, n.os 2-19). Cf. también Mircea Eliade, *Mefistófeles y el andrógino*, Barcelona, Labor, 1989 (edición original: París, Gallimard, 1962).

[12] Podemos subrayar aquí, siguiendo a Max Scheler y Festugière, todo aque-

adversario al que detesta imágenes tan bellas y tan cercanas a su propio pensamiento. La cuestión es tanto más inquietante en la medida que, aparentemente, esta concepción del amor, expresión de una carencia y señal de un deseo, parece resurgir más adelante en el discurso de Diotima retomado por Sócrates: hijo de Penia y de Poros, Eros hereda de su madre Carencia e Indigencia y de su padre, Aspiraciones y Recursos interiores. Ciertamente, los dos mitos no tienen la misma función en el diálogo,[13] pero en ambos casos aparece la idea, constante en Platón, de la dualidad del hombre, desgarrado entre las contradicciones de su naturaleza, vacilante entre sus carencias y sus esperanzas, la fragilidad de su ser y el ardor de sus aspiraciones. Miseria y grandeza del hombre, *El banquete* tiene, por momentos, resonancias auténticamente pascalianas...[14]

Pero más allá de *El banquete*, se despliega ante nosotros toda una faceta del pensamiento de Platón, precisamente su concepción de la filosofía. Y es que, también aquí, este «amor a la sabiduría», no es más que una tensión de todo su ser hacia un objeto que (aún) no poseemos o que (ya) hemos perdido. La alegoría de la caverna evoca esta lenta ascensión hacia la luz (del conocimiento, de la verdad, del Bien...), pero si hay tensión ascendente es porque primero —el *Fedro* nos lo enseña— tuvo lugar la caída y el olvido. Hemos conocido y hemos perdido este saber, y es a todo ese trabajo de búsqueda, rememoración y reencuentro con el objeto perdido, a lo que llamamos «amor a la sabiduría». Así, la filoso-

llo que distingue la concepción griega del ideal cristiano del amor. Para los griegos, el amor es signo de una falta, de una carencia, expresión de una penuria fundamental. Los dioses no tienen necesidad de amar, pues poseen y son plenitud. Con el cristianismo, el amor se convierte en el valor supremo, la más elevada exigencia, el medio ineludible de acceder a la santidad y de reconciliarse con Dios. Dios mismo es esencialmente amor, y se confunde con la perfección; el amor según los griegos se denomina deseo y aspiración, es una fuerza de la naturaleza. El amor cristiano se denomina caridad, es el acto personal de una libertad.

[13] Ver el capítulo sobre el mito del «nacimiento del amor».

[14] Pascal, *Pensées*, 370: «¿Qué es, por tanto, lo que nos pregona esta avidez y esta ansiedad, sino que ha habido, en otro tiempo, en el hombre una verdadera felicidad, de la cual no le resta ahora sino la señal y la traza?» (Pascal: *Pensamientos*, trad. Juan José Domínguez Berrueta, Barcelona, Orbis, 1977).

fía es primero carencia, conciencia de una carencia y, después, utilización de los recursos para colmar la carencia.

Pero la comparación de los textos no debe confundirnos: la concepción platónica del amor se halla realmente en las inspiradas palabras de Diotima. Y Diotima va mucho más lejos que Aristófanes. El amor es bastante más que la tensión entre dos seres; no sólo implica a dos términos cuya fusión sería la finalidad ideal y el resultado logrado, sino que además engendra a un tercero: un «retoño», un pensamiento, una obra. El amor es «concepción en la belleza, según el alma y el cuerpo», es fecundo, procreador o, más en general, creador. Lejos de encerrar a dos seres en una hipotética unidad, la de un pasado perdido, invita a la superación, conduce a lo inédito y asegura mediante el engendramiento el paso de la mortalidad a la inmortalidad.

En esta fase de *El banquete* y de nuestra reflexión sobre el amor, podríamos, siguiendo a Jean-Pierre Vernant (artículo citado, p. 163), plantear que, según Aristófanes, 1/2 + 1/2 = 1. Y eso en el mejor de los casos: siendo cada uno una mitad de sí mismo, el amor más logrado sería el que soldase de nuevo las partes separadas. Colmado, convertido en un entero perfecto, sin nada más que desear, el hombre competiría en felicidad con la beatitud de los dioses. Pero en una unidad cerrada sobre sí misma y perfectamente estéril.

El discurso de Sócrates, inspirado por Diotima, admitirá que el amor procede de la carencia, y consiste por tanto en el deseo de aquello que no poseemos; pero un deseo del otro, en su diferencia, y para engendrar un «tercer término». El amor ya no será un repliegue sobre la unidad reencontrada, será un alumbramiento creativo: 1+1 = 3.

No haremos del mito de Aristófanes ni la «expresión burlona» de la teoría de Platón, ni su «estricta antítesis»; es un esbozo y marca un primer punto. *El banquete* es un diálogo admirablemente compuesto: Platón nos prepara lenta y gradualmente para la revelación final.

EL NACIMIENTO DEL AMOR

El banquete 203 b-204 b

—Y ¿quién es su padre —le pregunté— y quién es su madre?

—Más largo es de explicar, pero sin embargo te lo diré. Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y entre ellos estaba también el hijo de *Metis* (la Prudencia), *Poro* (el Recurso). Una vez que terminaron de comer, se presentó a mendigar, como era natural al celebrarse un festín, *Penía* (la Pobreza) y quedóse a la puerta. Poro, entretanto, como estaba embriagado de néctar —aún no existía el vino—, penetró en el huerto de Zeus y en el sopor de la embriaguez se puso a dormir. Penía entonces, tramando, movida por su escasez de recursos, hacerse un hijo de Poro, del Recurso, se acostó a su lado y concibió al Amor. Por esta razón el Amor es acólito y escudero de Afrodita, por haber sido engendrado en su natalicio, y a la vez enamorado por naturaleza de lo bello, por ser Afrodita también bella.

El doble origen del Amor explica su naturaleza.

Pero, como hijo que es de Poro y de Penía, el Amor quedó en la situación siguiente: en primer lugar es siempre pobre y está muy lejos de ser delicado y bello como lo supone el vulgo; por el contrario, es rudo y escuálido, anda descalzo y carece de hogar, duerme siempre en el suelo y sin lecho, acostándose al sereno en las puertas y en los caminos, pues por tener la condición de su madre, es siempre compañero inseparable de la pobreza. Mas por otra parte, según la condición de su padre, acecha a los bellos y a los buenos, es valeroso, intrépido y diligente; cazador temible, que siempre urde alguna trama; es apasionado por la sabiduría y fértil en recursos: filosofa a lo largo de toda su vida y es un charlatán terrible, un embelesador y un sofista. Por su naturaleza no es inmortal ni mortal, sino que en un mismo día a ratos florece y vive, si tiene abundancia de recursos, a ratos muere y de nuevo vuelve a revivir gracias a la naturaleza de su padre.

El Amor tiende a la posesión eterna del Bien.

Pero lo que se procura, siempre se desliza de sus manos, de manera que no es pobre jamás el Amor, ni tampoco rico. Se encuentra en el término medio entre la sabiduría y la ignorancia. Pues he aquí lo que sucede: ninguno de los dioses filosofa ni desea hacerse sabio, porque ya lo es, ni filosofa todo aquel que sea sabio. Pero a su vez los ignorantes ni filosofan ni desean hacerse sabios, pues en esto estriba el mal de la ignorancia: en no ser ni noble, ni bueno, ni sabio ni tener la ilusión de serlo en grado suficiente. Así, el que no cree estar falto de nada no siente deseo de lo que no cree necesitar.

—Entonces, ¿quiénes son los que filosofan, Diotima —le dije yo—, si no son los sabios ni los ignorantes?

—Claro es ya incluso para un niño —respondió— que son los intermedios entre los unos y los otros, entre los cuales estará también el Amor. Pues es la sabiduría una de las cosas más bellas y el Amor es amor respecto de lo bello, de suerte que es necesario que el Amor sea filósofo y, por ser filósofo, algo intermedio entre el sabio y el ignorante. Y la causa de estas tendencias ingénitas en él es su origen, pues es hijo de un padre sabio y rico en recursos y de una madre que no es sabia y carece de ellos. La naturaleza, pues, de ese genio ¡oh querido Sócrates! es la que se ha dicho.

Platón: *El banquete. Fedón. Fedro* (traducción de Luis Gil).

El banquete continúa.[1] Después de Aristófanes, le llega el turno a Agatón. Joven, bello y dotado, los festejos se dan en honor de su victoria en el concurso de arte dramático; no deja de pronunciar un discurso confuso, ficticio, largo y vacío, que Sócrates desmontará sin problemas. Pero la atmósfera se ha hecho pesada, Sócrates, a quien toca hablar, cambia de método y utiliza un subterfugio: fingirá retomar las inspiradas palabras de la profetisa, Diotima de Mantinea, palabras que antaño fueron para él objeto de una verdadera revelación. Así, evitará herir la susceptibilidad de su anfitrión, poniéndose él mismo en la situación de un neófito iniciado por la sacerdotisa y, al mismo tiempo, dará al gran misterio del amor la solemnidad y el carácter místico que merece.

[1] Ver el capítulo precedente: «El mito de Aristófanes».

Sin entrar aquí en el debate sobre la existencia real o ficticia del personaje de Diotima y la veracidad de su revelación, está claro que este método de exposición juega un papel esencial en el diálogo. Se han acabado los fragmentos de retórica, las exposiciones eruditas y las narraciones burlonas, que son otras tantas variaciones sobre el tema del amor; ahora penetramos en el corazón del misterio. La filosofía tiene la palabra.

Todavía falta retomar lo esencial, la naturaleza del amor. Un punto queda adquirido e inamovible de aquí en adelante: el amor desea aquello que no posee; desea lo bello y lo bueno, aquello de lo que está desprovisto; no podría por tanto ser un dios estando marcado por esta carencia. Sin embargo no es mortal, es pues un intermediario *(metaxu)* entre uno y otro (202 d): es a la vez medio y mediador entre dos mundos (mortal e inmortal, sensible e inteligible...), participa en los dos a la vez. Eros es un «demonio» *(daimon)* cuya función es básicamente de síntesis.

Llegados a este punto del análisis, el mito corre felizmente en ayuda de una argumentación que se revela delicada: hecho de contrastes solidarios, Eros es ante todo una síntesis de los caracteres heredados de sus padres. Escuchemos el mito teogónico del nacimiento del amor.

«Es un poco largo de contar...»

El mito que sigue es, sin embargo, uno de los más cortos de la obra de Platón. Retengamos los elementos simbólicos más esclarecedores. ¿De dónde viene el amor? ¿quién lo ha engendrado?

La escena transcurre el día del nacimiento de Afrodita, aquí presentada más como diosa de la Belleza que del Amor (203 c): Eros no nace de Afrodita, como lo dejan entender numerosos relatos mitológicos; nace bajo el signo de la belleza. Por ello, sin ser bello, será aspiración a la belleza (cf. la continuación del inspirado discurso de Diotima).

Es hijo de Poros (Recursos), hijo a su vez de Metis (Sabiduría, Inteligencia práctica). La personificación de este nombre

que significa primero «camino», «vía», no es invención de Platón,[2] pero toda la encantadora descripción de la figura paternal nos remite a la idea de una naturaleza inventiva y astuta, siempre al acecho, buscando o cazando. Ingenioso *(Porimos)*, Poros es aquel que siempre sabe encontrar los medios (los «caminos») de obtener el objeto deseado. El riesgo y la aventura no le dan miedo: es básicamente buscador, cazador, conquistador.

Ha sido concebido por Penía, pobre mendiga que aprovechó el pesado sueño de Poros para unirse a él, esperando obtener algún alivio a su miseria. Todo aquí la caracteriza negativamente: pobreza, indigencia, vida errante sin techo ni ley. Todo su ser es carencia, sin los medios que le permitirían colmarla. Es el anti-Poros, ya que es *Aporía* (Aporía).

Eros hereda simultáneamente de sus dos progenitores; es, en resumen, una mezcla afortunada, ya que no armoniosamente estable: mendigo y buscón, inquieto y apasionado, pobre en bienes reales pero rico en recursos potenciales, no tiene nada pero quiere mucho. De ahí su naturaleza dinámica pero inestable, su carácter ardiente pero lunático, su ingenio inventivo pero siempre insatisfecho. Está en la miseria, pero conoce su miseria; quiere salir de sí mismo y tiende constantemente hacia más saber, belleza y fecundidad.[3]

El amor, intermediario y mediador

Platón extrae tres consecuencias que subrayan su estatuto de «intermediario»: no es ni mortal ni inmortal, ni indigente ni opulento, ni ignorante ni sabio; es un «término medio» que participa en estos contrastes sin confundirse con ninguno de ellos. La última pareja de estos contrastes es particularmente interesante e implica una conclusión significativa. Por ser un término medio entre la ignorancia y el saber, el amor es filósofo: el dios no filosofa porque sabe; el ignorante no filosofa porque ni siquiera sabe que ignora; no tienen, por tanto, ni necesidad ni deseo. Eros, en cambio, es consciente de la carencia y tiende a colmarla con todo su ser: parte a la conquista del saber y esta búsqueda o conquista —la alegoría de la caverna así nos lo ha enseñado— se llama filosofía.

Por ello Sócrates se le parece tanto. Existe, en efecto, una sorprendente analogía entre esta descripción de Eros y el retrato de Sócrates que esbozará Alcibíades en la tercera parte del diálogo (215-222): como Eros, Sócrates no es ni guapo ni feo, sino seductor y encantador; es pobre y va descalzo, pero siempre a la busca de enriquecimiento interior; es inocente, pero hábil cazador de verdades. Por su rareza y el «misterio» que se desprende de su naturaleza contrastada, es un *daimon*, mediador y vínculo entre los hombres y los dioses. Así, la filosofía es amor, el amor es filósofo, y Sócrates es el prototipo consumado de estas dos mediaciones salvadoras. El elogio de Sócrates en el discurso de Alcibíades es, como lo muestra Léon Robin, el broche final de *El banquete*.

El mito del nacimiento del amor marca una cuestión suplementaria. En contra las banalidades de Agaton sobre las virtudes soberanas del amor, Diotima pone de relieve sus contradicciones, su fragilidad siempre amenazada y su inestablidad fundamental (ni esto ni aquello, tanto esto como lo otro, a la vez esto y su contrario...). En contra de Pausanias, sostiene que por ello no es doble, sino uno, de una unidad compleja y rica en virtualidades. En contra de Aristófanes, cuyo mensaje parece sin embargo tan cercano, el amor no es sólo un reencuentro con el alma hermana de la que antaño fuimos separados y reclusión en una felicidad reconquistada; es innovador y fecundo. Estimula al ser amado, lo incita a crear y a superarse. Con Aristófanes, el amor se recluye en la pareja reencontrada y en una hipotética unidad que repite la de nuestros orígenes. Con Diotima nunca está satisfecho con lo que tiene, exige más y acaba siempre por hallar los medios para sus fines: elemento motor y dinamizante,

[2] Cf. sobre este punto la nota de Léon Robin en el texto de la colección Guillaume Budé, p. 54 (nota 1), con la lista de las traducciones habitualmente utilizadas: oportuno, tacto, recursos.

[3] En el mito de Aristófanes, el amor era también tensión, pero tensión hacia el otro como parte (perdida) de uno mismo. Se cerraba sobre sí mismo, y, en el mejor de los casos, reconstituía la fusión de antaño. El amor es aquí una tensión dinámica y extrovertida que estimula, enriquece y eleva al individuo que ama. El amor es motor de transcendencia.

conduce a lo inédito, inventa novedades y se prolonga a él mismo en una creación original.

Creación, procreación, engendramiento y parto: el texto no utiliza aún estos términos ni el mito estas imágenes. La revelación de Diotima está sólo en sus inicios. Pero ya estamos listos para la continuación: «amar, es concebir en la belleza según el alma y el cuerpo». El amor, expresión de nuestra fundamental indigencia, será también el trampolín privilegiado para acceder a lo esencial: la contemplación de lo Absoluto.[4]

[4] Cf. más adelante, el capítulo sobre «El misterio del amor».

EL TRONCO ALADO

Fedro 246 a-249 b

Sobre su inmortalidad basta con lo dicho. Sobre su modo de ser se ha de decir lo siguiente. Describir cómo es, exigiría una exposición que en todos sus aspectos únicamente un dios podría hacer totalmente, y que además sería larga. En cambio, decir a lo que se parece implica una exposición al alcance de cualquier hombre y de menor extensión. Hablemos, pues, así. Sea su símil el de la conjunción de fuerzas que hay entre un tronco de alados corceles y un auriga. Pues bien, en el caso de los dioses, los caballos y los aurigas todos son buenos y de buena raza, mientras que en el de los demás seres hay una mezcla. En el nuestro, está en primer lugar el conductor que lleva las riendas de un tiro de dos caballos, y luego los caballos, entre los que tiene uno bello, bueno y de una raza tal, y otro que de naturaleza y raza es lo contrario de éste. De ahí que por necesidad sea difícil y adversa la conducción de nuestro carro. Pero ahora hemos de intentar decir la razón por la que un ser viviente es llamado mortal e inmortal. Toda alma se cuida de un ser inanimado y recorre todo el cielo, aunque tomando cada vez una apariencia distinta. Mientras es perfecta y alada camina por las alturas y rige al universo entero; pero aquella que ha perdido las alas es arrastrada hasta alcanzar algo sólido en donde se instala, tomando un cuerpo terrenal que da la impresión de moverse a sí mismo, gracias a su virtud. Llámase ser viviente al conjunto de este ajuste entre alma y cuerpo, que recibe además la denominación de mortal. En cuanto al nombre de inmortal, no procede en absoluto de ningún concepto del que podamos dar razón.[1] Por el contrario, sin que lo hayamos visto ni lo podamos concebir de una manera satisfactoria, nos forjamos la idea de la divinidad como si fuera un viviente que no muere, con alma por un lado y cuerpo por otro, pero unidos eternamente por naturaleza. Mas quede esto tal como le plazca a la divinidad, y sea también así dicho. La causa, empero, de la pérdida de las alas, que determina el que éstas se le caigan al alma, considerémosla. Es más o menos la siguiente.

[1] Sólo podemos hablar de los dioses mediante imagen o analogía y bajo la forma de un mito, pero siempre en términos que no los menosprecien (cf. 246 e 1).

La procesión de almas en el cielo.

La propiedad natural del ala es la de levantar lo pesado a lo alto, elevándolo a la región donde habita el linaje de los dioses, y de un modo o de otro es dentro de las partes del cuerpo lo que más ha participado de la naturaleza divina. Pero lo divino es bello, sabio, bueno y reúne cuantas propiedades hay semejantes. Con ellas precisamente se crían y crecen en grado sumo las alas del alma, mientras que con lo feo, lo malo y los vicios contrarios a aquellas se consumen y perecen. Pues bien, el excelso conductor del cielo, Zeus, auriga en su carro alado, es quien camina primero, ordenando y cuidándose de todo. Le sigue la hueste de dioses y divinidades formada en once escuadrones. Únicamente Hestia permanece en el hogar de los dioses; que todos los demás, encuadrados en el número de doce, van como jefes a la cabeza del destacamento que a cada uno le fue asignado. Y hay muchos y beatíficos espectáculos en el interior del cielo, así como órbitas que recorre el linaje de los dioses bienaventurados, ocupándose cada uno de lo que es de su incumbencia; entretanto les sigue aquel que en cada caso quiere y puede. Pues la envidia está fuera del divino coro. Mas cuando se dirigen a su festín a regalarse, caminan cuesta arriba por la cumbre de la bóveda que está debajo del cielo, precisamente por donde los vehículos de los dioses, que son por su equilibrio fáciles de conducir, avanzan con holgura, en tanto que los demás lo hacen a duras penas. Pues el corcel que participa de maldad es pesado, gravita hacia la Tierra, y entorpece a los cocheros que no están bien entrenados. Allí precisamente se enfrenta el alma con su fatiga y lucha suprema. Las llamadas inmortales, una vez que han ascendido a la cumbre, salen afuera y se detienen en la espalda del cielo, y al detenerse las transporta circularmente su revolución, mientras contemplan las cosas que hay fuera del cielo.

El lugar supraceleste. Visiones del alma divina.

En cuanto a ese lugar que hay por encima del cielo, jamás hubo poeta de los de aquí que lo celebrara de una manera digna, ni tampoco lo habrá. Pero, puesto que nos hemos de atrever a decir la verdad, especialmente cuando hablamos de la Verdad, he aquí su condición. Es en dicho lugar donde reside esa realidad carente de color, de forma, impalpable y visible únicamente para el piloto del alma, el entendimiento; esa realidad que «es» de una manera real, y constituye el objeto del verdadero conocimiento. Y puesto que la mente de la divinidad se alimenta de pensamiento y ciencia pura, como asimismo la de toda alma que se preocupe de recibir el alimento que le es propio, al divisar al cabo del tiempo al Ser, queda contenta, y en la contemplación de la verdad se nutre y disfruta, hasta que el movimiento de rotación la transporta circularmente al mismo punto. Y en esta circunvalación contempla a la justicia en sí, contempla a la templanza y contempla al conocimiento, pero no aquel, sujeto a cambios, ni aquel otro que es diferente al versar sobre los distintos objetos que ahora nosotros llamamos seres, sino el conocimiento que versa sobre el Ser que realmente es. Y tras haber contemplado de igual modo las restantes entidades reales y haberse regalado, de nuevo se introduce en el interior del cielo y regresa a casa. Y una vez llegada, el auriga pone los caballos junto al pesebre y les echa como pienso ambrosía, y después les da de beber néctar.

Dificultades de las almas que no son divinas.

Ésta es la vida de los dioses. En cuanto a las restantes almas, la que sigue mejor a la divinidad y más se le asemeja logra sacar al lugar exterior la cabeza del auriga, y es transportada juntamente con aquellos en el movimiento de rotación; pero, como es perturbada por sus corceles, apenas puede contemplar las realidades. A veces se alza, a veces se hunde, y por culpa de la fogosidad de los caballos ve unas cosas y otras no. Las demás siguen con el anhelo todas de alcanzar la altura, sumergiéndose al fracasar en su intento y siendo arrastradas en el movimiento circular todas a la vez, pisoteándose mutuamente y embistiéndose, al tratar de adelantarse las unas a las otras. Así, pues, se produce un tumulto, una pugna, un sudor supremo, en el que por impericia de los aurigas muchas quedan cojas, muchas con muchas plumas quebrantadas, y todas, tras pasar por gran fatiga, se van de allí sin haber sido iniciadas en la contemplación del Ser, recurriendo a la opinión como alimento después de su retirada. Y la razón de ese gran afán por ver dónde está la Llanura de la Verdad es que el pasto adecuado para la parte mejor del alma procede del prado que hay allí, y el que con esto se nutre la naturaleza del ala, con la que se aligera el alma.

Ley de Adrastea (orden de las «encarnaciones»).

Y ésta es la ley de Adrastea. Toda alma que, habiendo entrado en el séquito de la divinidad, haya vislumbrado alguna de las Verdades quedará libre de sufrimiento hasta la próxima revolución, y si pudiera hacer lo mismo siempre, siempre quedará libre de daño. Pero cuando no las haya visto por haber sido incapaz de seguir el cortejo; cuando, por haber padeci-

do cualquier desgracia, haya quedado entorpecida por el peso de una carga de olvido y maldad, perdido las alas a consecuencia de este entorpecimiento, y caído a tierra, la ley entonces prescribe lo siguiente. Dicha alma no será plantada en ninguna naturaleza animal en la primera generación, sino que aquella que haya visto más lo será en el feto de un varón que haya de ser amante de la sabiduría, o de la belleza, un cultivador de las Musas, o del amor; la que sigue en segundo lugar, en el de un rey obediente a las leyes, o belicoso y con dotes de mando; la que ocupa el tercero, en el de un político, un buen administrador de su hacienda, o un negociante; la del cuarto en el de un hombre amante de la fatiga corporal, un maestro de gimnasia, o un perito en la cura del cuerpo; la quinta habrá de tener una vida consagrada a la adivinación o a algún rito iniciatorio. A la sexta le irá bien la vida de un poeta, o la de cualquier otro dedicado al arte de la imitación; a la séptima, la de un artesano o labrador; a la octava, la de un sofista o un demagogo; a la novena, la de un tirano.

En todas estas encarnaciones, el que haya llevado una vida justa, alcanza un destino mejor, el que haya vivido en la injusticia uno peor. Pues al mismo punto de donde ha venido no llega ningún alma antes de diez mil años —ya que no le salen alas antes de dicho plazo—, con excepción del alma del que ha filosofado sin engaño, o amado a los mancebos con filosofía. Éstas, si en la tercera revolución de un milenio han escogido por tres veces consecutivas dicho género de vida, adquiriendo de ese modo alas, al cumplirse el último año del tercer milenio se retiran. Las demás, cuando han terminado su primera vida, son sometidas a juicio, y una vez juzgadas van las unas a los penales que hay bajo tierra, donde cumplen su condena, y a las otras las eleva la justicia a un lugar del cielo, donde llevan una vida en consonancia con el merecimiento de la que llevaron en la apariencia humana. Al transcurrir un milenio, llegadas unas y otras al momento del sorteo y elección de la segunda vida, escoge cada una el tipo de vida que quiere. Es entonces cuando un alma que ha estado en un cuerpo humano se encarna en uno animal, o cuando el que un día fue hombre, abandonando la forma animal, vuelve de nuevo a hombre.

Platón: *El banquete. Fedón. Fedro* (traducción de Luis Gil).

El encanto festivo y la poesía del *Fedro* no ocultan su complejidad. Dos temas se entremezclan sabiamente, el del amor y el de la retórica.[2]

El inicio del diálogo marca la pauta: Fedro, en el colmo del entusiasmo, relata a Sócrates el discurso sobre el amor que acaba de escuchar de boca del sofista Lisias, en el más puro estilo retórico. Buena ocasión para el filósofo de desmontar, no sin ironía, una argumentación que refuta tanto en el contenido (es mejor conceder favores a un pretendiente sin amor que a un amante) como en la forma (disposición arbitraria, deshilvanada...). Pero le llega el turno para definir el amor...

¿Asistiremos a una repetición de *El banquete*? No, ya que si las tesis sobre el amor-deseo también están presentes, la argumentación se concentra rápidamente en torno al tema del amor-pasión, como una de las formas más divinas del delirio *(mania)*. Pero, ¿cómo comprender este delirio, si previamente no conocemos la «naturaleza del alma»? Aquí empieza nuestro pasaje.

¿Está justificado el mito? Es la continuación brutal de una demostración rigurosa y concisa, que plantea como hipótesis principal la inmortalidad del alma; al pasar a la naturaleza del alma, el tono cambia del todo y la dialéctica deja paso al mito: para decir lo que es sería necesaria una ciencia divina; para decir a qué se parece, un saber humano puede dar una imagen, una analogía simbólica. Ciertamente, es posible hablar del alma en lenguaje racional, y el análisis lógico y deductivo de la tripartición del alma en *La república*, IV (435 d-445 e) es un buen ejemplo. Pero la ficción, el lenguaje de la imagen y de lo imaginario son sin duda más convenientes en este diálogo amigable, jovial, lleno de frescura y de poesía, que pretende ser, además, un homenaje rendido a Eros después de tantas tonterías ofensivas proferidas sobre él. Por otra parte, el objeto mismo del debate invita a ello: ¿acaso el alma no es una de esas realidades, emparentada con las Ideas sin ser una de ellas, que sirve de vínculo entre lo sensible y lo inteligible? La inteligencia racional se mueve difícilmente en

[2] Hasta el punto de que se ha podido decir de este diálogo sin duda tardío: «es *El banquete* y *Gorgias* reunidos» y que es necesaria toda la competencia de Léon Robin (reseña introductoria del *Fedro*, colección G. Budé) para reconstruir el hilo director y la unidad del diálogo.

estas esferas, y la imagen nos dará una «idea aproximada» con la que nos podremos contentar.[3]

«Yo diría que se parece a una fuerza compuesta por un tronco y un auriga alados»

El argumento se desarrolla en cuatro actos:

Una descripción general del alma: toda alma, divina o humana, se compone de tres elementos: dos corceles y un auriga; en el caso de los dioses, los corceles son excelentes por igual y el auriga desempeña una tarea fácil; en los hombres son de raza desigual, y uno de los caballos, desbocado y reacio, amenaza constantemente con compremeter el equilibrio y hacer volcar el tronco; el auriga sabe adónde va, pero tiene la pesada obligación de dominar al corcel reacio y al mismo tiempo dirigir el conjunto. Las alas permiten elevarse hasta las más altas esferas celestes.

La comitiva de las almas: estamos en el cielo, lugar natural de las almas. Éstas avanzan en procesión bajo el soberano mando de Zeus, para alimentarse en el banquete divino en un orden perfecto, que preside sin duda el Alma del mundo. Las almas divinas, excelentemente equilibradas y dirigidas, no tienen ningún problema para elevarse hasta los confines del cielo y contemplar las realidades que están más allá de la bóveda celeste, «del otro lado», en ese espacio sublime que nunca sabríamos elogiar dignamente.

[3] La naturaleza del alma y su composición, eslabón esencial de la filosofía de Platón, serán hasta en sus últimas obras un punto de incertidumbre: cf. *La república*, 435 c: «Pues esta vez, amigo, hemos venido a enfrentarnos con una cuestión insignificante relativa al alma...». *Timeo*, 72 d: «Así, pues, en lo que al alma se refiere, (...) sólo el asentimiento de Dios podría garantizarnos haber dicho la verdad. Pero sí podemos creer haber afirmado cosas verosímiles». Sobre la imprecisión de la psicología platónica, cf. todo el capítulo de P. Frutiger sobre «Las partes del alma», op. cit., pp. 76-96.

La contemplación de las Esencias: bienaventuradas almas de los dioses: llegadas a esta cumbre, y transcurrida una revolución celeste, tendrán el insigne privilegio de percibir las Esencias en su esplendor inmaterial e inmutable, las Ideas en su eterna verdad, el Absoluto en su pureza. Sus aurigas podrán alimentarse de ellas, atiborrarse hasta la saciedad y, después, adentrarse de nuevo en el cielo, morada habitual de los dioses y las almas.[4]

El destino de las almas no divinas: aunque todas deseen seguir y aspiren a elevarse, muchas son perjudicadas por los caprichos de su caballo repropio; empujones, confusiones, tumultos: las alas se estropean, los troncos se vuelven más pesados y acaban cayendo. El alma toma un cuerpo y, al reencarnarse, olvida aquello a lo que había tenido acceso con más o menos dificultades. Entonces se explica toda la gama cualitativa de los destinos humanos: existirá, en efecto, una gran diferencia entre aquel que antaño percibió la verdad y pasará su vida enamorado de la sabiduría o de la belleza, y aquel que entonces tuvo que contentarse con la opinión y que en este mundo estará condenado a amar sólo mentiras y poderes falaces...

Un mito con doble función simbólica

El mito del «tronco alado» mezcla en realidad dos series de imágenes que evocan sendos puntos doctrinales, esenciales en la obra teórica de Platón. Por una parte, la tripartición del alma, fundamento de la «psicología» platónica, hecha célebre en *La república* IV por su analogía con la ciudad ideal tripartita; por la otra, la visión preempírica y la caída, que en este mundo justifican al mismo tiempo el conocimiento, hecho posible por la reminiscencia, y la desigualdad de nuestros destinos.

[4] La visión no es sólo contacto o aprehensión espiritual; es alimento. La asociación del «ver» y del «comer» marca, como subraya Paul Ricoeur, el fin de la distancia del objeto. El tema del alimento reaparece más lejos con «el ala que se alimenta de néctar» (248 c).

a) Así, el alma es triple, y esta triplicidad, como dice Châtelet, atañe a cada uno de nosotros, tanto en este mundo como en el otro. El caballo repropio y el generoso —las partes inferiores de nuestra alma— encuentran descripciones complementarias en 253 d: «Pues bien, de los caballos decimos, uno es bueno y el otro no. Pero cuál es la excelencia del bueno y el defecto del malo es algo que no expusimos y que ahora debe decirse. Aquel de los dos que está en el lugar de preferencia es erguido de porte, de proporcionados miembros, cerviz alta, nariz corva, blanco de aspecto y de ojos negros; amante del honor con moderación y respeto, compañero de la verdadera gloria, sin necesidad de golpes se deja conducir con sólo la voz de mando. El otro, en cambio, es contrahecho, grande, robusto y corto, chato, de piel negra, ojos grises y naturaleza sanguínea; compañero del desenfreno y la fanfarronería, con espesas crines en torno a las orejas, y sordo, a duras penas obedece al látigo y a los aguijones».

Estas imágenes no deben invitarnos a caer en un maniqueísmo demasiado simple (bueno/malo - negro/blanco - excelencia/vicio...). Nada es realmente malo en un alma, pero el conjunto exige ser gobernado y dominado. Por ello, el texto de *La república* IV no puede dejar de ser mencionado aquí.

Sabemos que una lenta investigación sobre la Justicia lleva a Sócrates, en este diálogo, a establecer un paralelo entre el alma y la ciudad. El alma es triple: desea, quiere, conoce. El alma que desea, *epitumia* o sensualidad, alojada en el vientre, «somete el alma al bien del cuerpo»; el *thumos*, alojado en el corazón, que no sabe, pero quiere con todo su entusiasmo y su generosidad, lleva al alma hacia aquello que es bueno y bello; el *nous* o alma racional alojada en la cabeza, parte divina del hombre, puede, mediante la dialéctica, llevar al alma al conocimiento de lo Inteligible y a la idea del Bien.

A esta triplicidad del alma corresponde la de la *callipolis*: esta homología de estructuras entre ese microcosmos que es el alma y el macrocosmos que es la ciudad, ocupará casi toda *La república*, libro VIII incluido, y puede ser resumida en el cuadro siguiente:

alma			ciudad		
partes del alma	***localización***	***disposición***	***clases***	***virtud dominante***	***riesgo de perversión***
nous	cabeza	razón	filósofos	gobierno sabio	amor al poder
thumo	corazón	valor	guardianes	devoción	culto a la fuerza
epitumia	vientre	sensualidad	productores	trabajo manual	avidez material

Esta psicología del alma y esta sociología de la ciudad no tienen otro interés que el de conducir a una moral y una política. Porque, tanto en un caso como en el otro, las partes son complementarias y solidarias. No se trata ni de erradicar ni de destruir alguna de estas partes como la sensualidad o la clase de los trabajadores; se trata de que cada una asuma mejor su función, en el equilibrio del todo y bajo el control superior de la razón. A este orden bien dominado, a esta armonía del todo mediante la disposición de partes subordinadas unas a las otras pero solidarias es a lo que Platón llama Justicia, dando a este valor una dimensión inseparablemente ética y socio-política: que en todas partes de uno mismo y fuera de uno mismo se realice la buena jerarquía, y se asegure el poder del auriga. Pero si, por contra, el caballo negro impone la ley, la sensualidad adelanta al valor o los ciudadanos se dejan tentar por la fuerza o el dinero, todo el tronco vuelca. El mal no reside en una de las partes, sino en el desorden entre las partes. Las imágenes van todas en el mismo sentido y repiten a su manera el único y mismo mensaje de Platón: en todas partes y en todo, la necesaria dominación de la racionalidad.

b) La caída. Hemos visto a las bienaventuradas almas de los dioses que, más allá de la bóveda celeste, pueden percibir las Esencias. Teología y cosmogonía se mezclan poéticamente para señalar con fuerza que el mundo inteligible es otro mundo, irremediablemente «separado» del sensible, y que el alma desempeña una función mediadora entre los dos.

Pero no todas las almas tienen, ni mucho menos, el poder

a) Así, el alma es triple, y esta triplicidad, como dice Châtelet, atañe a cada uno de nosotros, tanto en este mundo como en el otro. El caballo repropio y el generoso —las partes inferiores de nuestra alma— encuentran descripciones complementarias en 253 d: «Pues bien, de los caballos decimos, uno es bueno y el otro no. Pero cuál es la excelencia del bueno y el defecto del malo es algo que no expusimos y que ahora debe decirse. Aquel de los dos que está en el lugar de preferencia es erguido de porte, de proporcionados miembros, cerviz alta, nariz corva, blanco de aspecto y de ojos negros; amante del honor con moderación y respeto, compañero de la verdadera gloria, sin necesidad de golpes se deja conducir con sólo la voz de mando. El otro, en cambio, es contrahecho, grande, robusto y corto, chato, de piel negra, ojos grises y naturaleza sanguínea; compañero del desenfreno y la fanfarronería, con espesas crines en torno a las orejas, y sordo, a duras penas obedece al látigo y a los aguijones».

Estas imágenes no deben invitarnos a caer en un maniqueísmo demasiado simple (bueno/malo - negro/blanco - excelencia/vicio...). Nada es realmente malo en un alma, pero el conjunto exige ser gobernado y dominado. Por ello, el texto de *La república* IV no puede dejar de ser mencionado aquí.

Sabemos que una lenta investigación sobre la Justicia lleva a Sócrates, en este diálogo, a establecer un paralelo entre el alma y la ciudad. El alma es triple: desea, quiere, conoce. El alma que desea, *epitumia* o sensualidad, alojada en el vientre, «somete el alma al bien del cuerpo»; el *thumos*, alojado en el corazón, que no sabe, pero quiere con todo su entusiasmo y su generosidad, lleva al alma hacia aquello que es bueno y bello; el *nous* o alma racional alojada en la cabeza, parte divina del hombre, puede, mediante la dialéctica, llevar al alma al conocimiento de lo Inteligible y a la idea del Bien.

A esta triplicidad del alma corresponde la de la *callipolis*: esta homología de estructuras entre ese microcosmos que es el alma y el macrocosmos que es la ciudad, ocupará casi toda *La república*, libro VIII incluido, y puede ser resumida en el cuadro siguiente:

alma			ciudad		
partes del alma	***localización***	***disposición***	***clases***	***virtud dominante***	***riesgo de perversión***
nous	cabeza	razón	filósofos	gobierno sabio	amor al poder
thumo	corazón	valor	guardianes	devoción	culto a la fuerza
epitumia	vientre	sensualidad	productores	trabajo manual	avidez material

Esta psicología del alma y esta sociología de la ciudad no tienen otro interés que el de conducir a una moral y una política. Porque, tanto en un caso como en el otro, las partes son complementarias y solidarias. No se trata ni de erradicar ni de destruir alguna de estas partes como la sensualidad o la clase de los trabajadores; se trata de que cada una asuma mejor su función, en el equilibrio del todo y bajo el control superior de la razón. A este orden bien dominado, a esta armonía del todo mediante la disposición de partes subordinadas unas a las otras pero solidarias es a lo que Platón llama Justicia, dando a este valor una dimensión inseparablemente ética y socio-política: que en todas partes de uno mismo y fuera de uno mismo se realice la buena jerarquía, y se asegure el poder del auriga. Pero si, por contra, el caballo negro impone la ley, la sensualidad adelanta al valor o los ciudadanos se dejan tentar por la fuerza o el dinero, todo el tronco vuelca. El mal no reside en una de las partes, sino en el desorden entre las partes. Las imágenes van todas en el mismo sentido y repiten a su manera el único y mismo mensaje de Platón: en todas partes y en todo, la necesaria dominación de la racionalidad.

b) La caída. Hemos visto a las bienaventuradas almas de los dioses que, más allá de la bóveda celeste, pueden percibir las Esencias. Teología y cosmogonía se mezclan poéticamente para señalar con fuerza que el mundo inteligible es otro mundo, irremediablemente «separado» del sensible, y que el alma desempeña una función mediadora entre los dos.

Pero no todas las almas tienen, ni mucho menos, el poder

de acceder a las realidades «supracelestes» y las almas humanas parecen señaladas por una invencible pesadez. ¿Acaso expían en la vida preempírica las faltas cometidas en una vida terrestre anterior? Sea lo que sea, la falta de combatividad, la pereza o la negligencia implican muchas consecuencias, ya que, de la calidad de nuestra visión allá arriba depende la calidad de nuestra existencia en este mundo. Y para empezar, nuestras posibilidades de reminiscencia. El mito siguiente retomará la famosa tesis de la *anámnesis*, explicando que todo conocimiento es a fin de cuentas un reconocimiento y todo saber un reencuentro, si es que se hace el esfuerzo. Pero el *Fedro* (250 a), a diferencia del *Menón* y de la verificación hecha con el esclavo, no nos da muchas esperanzas: «No a todas las almas les es igual de fácil recordar las cosas del cielo... Sólo queda un pequeño número que haya conservado un recuerdo suficiente». Ciertamente, la trilogía Saber-Olvido-Recuerdo es común a todos; pero a saber imperfecto, recuerdo vago y reminiscencia pobre;[5] así se explican las diferencias y quizás las desigualdades entre los destinos.[6]

Las leyes de Adrastea[7] concernientes a la jerarquía de los modos de vida merecen alguna atención, ya que si Platón se divierte y aprovecha la ocasión para vilipendiar a aquellos que desprecia o aborrece, la fantasía no debe ocultar lo esencial. No nos sorprende el lugar asignado al filósofo enamorado de la sabiduría, ni siquiera al rey fiel a la ley, al guerrero valeroso o al buen político: estos hombres, entregados a la cosa pública y al servicio del bien, no dejaron de percibir durante su estancia preterrestre un amplio cuadro de verdad. El médico o el profesor de gimnasia, entregados sin duda al cuidado del cuerpo, pueden contribuir a su manera al bien común con honestidad y compe-

[5] También aquí pueden oponerse la verdad (*aletheia*), a la que se refiere por ejemplo a propósito de la «llanura de la verdad» (*pedion aletheias* 248 b) y el olvido (*lethe*) (cf. en 248 c el alma saciada de olvido, *plesteisa lethes*). Sobre la pareja mítica *aletheia-lethe*, leer el artículo de M. Detienne en la *Revue des études grecques*, 1960, pp. 27-35.

[6] «Desigualdades» no significa «injusticias»; como en el mito de Er, el armenio, los dioses están al margen de la cuestión: cada uno tiene el destino que merece (*aitia elomenou, teos anaitios*).

[7] Adrastea, epíteto de Mémesis, significa lo Inevitable. Simboliza la justicia distributiva.

tencia. Pero el resto es despreciable y cada vez más despreciable: los mercaderes de profecias y de exorcismos porque explotan la credulidad de los ingenuos; el artista porque no es más que un imitador, productor de falsos pretextos; el trabajador manual, absorbido por la materia, no tiene ningún acceso a las luces de la razón; el sofista, principal corruptor de la conciencia pública y privada, sólo piensa en engañar al pueblo, sin hablar del tirano, sobre el que los libros VIII y IX de *La república* ya nos habían descrito el innoble rostro y el odioso maquiavelismo.

Si excluimos, pues, al trabajador, demasiado cercano al esclavo en la ciudad griega como para merecer alguna consideración,[8] estos seres viles, que han contemplado la verdad tan poco o tan mal, son todos seres de mentira; simulación o disimulo, astucia, adulación, hipocresía o cinismo, todos estos vicios parecen marcados por el mismo mal: el deseo perverso de engañar, como si la ausencia de verdad no condujese tanto a la ignorancia o al error como a la duplicidad o la trampa.[9]

Además, este mito, relativamente tardío en la obra de Platón, plantea problemas delicados cuando es comparado con otros diálogos.

En particular, la teoría de la tripartición del alma no es tan obvia como parece.[10] En el *Fedón*, el alma es simple, en *La república*, el *Fedro* y el *Timeo*, es compuesta; en el *Fedro*, las tres partes son inmortales; en el *Timeo*, las dos partes inferiores sólo se unen al alma en el momento en que ésta se une al cuerpo... Excluida toda síntesis, parece que la tripartición es el resultado de una lenta maduración que puede seguirse a través de cuatro diálogos cuyo orden más probable es: *Fedón-La república-Fedro-Timeo*. En todo caso, Platón, que respecto a uno de los puntos fundamentales de su doctrina estará siempre indeciso,

[8] Podemos señalar de paso que el esclavo no aparece como tal en esta jerarquía de destinos o de predestinaciones.

[9] También podemos reconocer, como ha hecho P. Frutiger siguiendo a H. Von Armin, las formas de gobierno del libro VIII de *La república*: así, las clases 1-2-7-8-9 de la de la escala de las vías pueden evocar sucesivamente a la aristocracia, la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía.

[10] Frutiger analiza la polémica, op. cit., p 78-96.

prefiere el mito, lenguaje a la vez de la imagen y la conjetura, a la argumentación dialéctica.

En lo concerniente al saber como recuerdo, estamos lejos del optimismo del *Menón*:[11] de este diálogo de juventud resultaba que el alma lo había «aprendido todo» y podía «reencontrarlo todo»; incluso el alma del esclavo, si es guiada correctamente y se esfuerza. Aquí, al contrario, el énfasis se pone en las dificultades de la visión, la degradación de la encarnación, la desigualdad de los destinos y el pequeño número de elegidos. El mito del *Fedro* tiene indiscutiblemente connotaciones más patéticas...

Comparados ahora con los tres grandes mitos escatológicos que podemos hallar en la obra de Platón, el relato de la visión preempírica de las Esencias del *Fedro* puede parecer desconcertante. Nada anuncia ni parece indicar en el *Gorgias*, el *Fedón* y *La república* esta vida celeste, en contacto con las Ideas de las que se alimenta el alma antes de encarnarse. El *Gorgias* relata el juicio del alma según sus culpas y sus méritos, el *Fedón* narra las pruebas del alma en el Hades, *La república* el paso ante las *Moirai* para la elección de una nueva vida. Describiendo así, en una especie de trilogía, y en el interior de una creencia más vasta en la metempsicosis, el paso de la vida a la muerte y de la muerte a un nuevo nacimiento, estos mitos tienen ante todo la función de confortar nuestra fe, afirmar nuestra esperanza, aportar paz y serenidad a aquel que todavía padece temores y abatimiento. El *Fedro* es un diálogo más tardío y cuya función es otra: las almas han sido desigualmente alimentadas con verdades, lo que explica la desigualdad entre los hombres. Los primeros mitos se sitúan *post mortem*, el *Fedro, ante vivam*; los primeros tienen una finalidad moral y espiritual, el *Fedro* intenta dar cuenta de las diferencias entre los hombres. De hecho, es absolutamente pueril la tentación de querer conciliar todas las imágenes míticas de Platón, que, otra vez más, son sólo meras variaciones imaginarias o conjeturables sobre una realidad indemostrable...

De todos modos, lo esencial está aquí: el alma ha sabido,

[11] Cf. capítulo siguiente.

aunque sea parcialmente; tiene el poder de recordar, aunque sea parcialmente; el conocimiento es pues del orden de lo posible: la búsqueda merece ser intentada; la esperanza de liberación no es vana consideración...



Liberación y ascensión espirituales

LA REMINISCENCIA

Menón 81 a-81 d

SÓCRATES — Yo sí. Lo he oído, en efecto, de hombres y mujeres sabios en asuntos divinos...[1]

MENÓN — ¿Y qué es lo que dicen?

SÓC. — Algo verdadero, me parece, y también bello.

MEN. — ¿Y qué es y quiénes lo dicen?

SÓC. — Los que lo dicen son aquellos sacerdotes y sacerdotisas que se han ocupado de ser capaces de justificar el objeto de su ministerio. Pero también lo dice Píndaro y muchos otros de los poetas divinamente inspirados. Y las cosas que dicen son éstas —y tú pon atención si te parece que dicen verdad—: afirman, en efecto, que el alma del hombre es inmortal, y que a veces termina de vivir —lo que llaman morir—, a veces vuelve a renacer, pero no perece jamás. Y es por eso por lo que es necesario llevar la vida con la máxima santidad, porque de quienes...

Perséfone el pago de antigua condena
haya recibido, hacia el alto sol en el noveno año
el alma de ellos devuelve nuevamente,
de las que reyes ilustres
y varones plenos de fuerza y en sabiduría insignes
surgirán. Y para el resto de los tiempos héroes sin mácula
por los hombres serán llamados.

El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no

[1] Todos aquellos que, en una palabra, no obedecen las leyes ordinarias de la razón sino a esa fuerza secreta que es la Inspiración.

hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía. Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo mismo, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa —eso que los hombres llaman aprender—, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia.

No debemos, en consecuencia, dejarnos persuadir por ese argumento erístico. Nos volvería indolentes, y es propio de los débiles escuchar lo agradable; este otro, por el contrario, nos hace laboriosos e indagadores. Y porque confío en que es verdadero, quiero buscar contigo en qué consiste la virtud.

Platón: *Menón* (traducción de F. J. Olivieri).

LA REMINISCENCIA

Fedro 249 c-250 b

Idea y reminiscencia.

... el hombre debe realizar las operaciones del intelecto según lo que se llama idea, procediendo de la multiplicidad de percepciones a una representación única que es un compendio llevado a cabo por el pensamiento. Y esta representación es una reminiscencia de aquellas realidades que vio antaño nuestra alma, que mientras acompañaba en su camino a la divinidad, miraba desde arriba las cosas que ahora decimos que «son» y levantaba la cabeza para ver lo que «es» en realidad. Por ello precisamente es la mente del filósofo la única que con justicia adquiere alas, ya que en la medida de sus fuerzas está siempre apegada en su recuerdo a aquellas realidades, cuya proximidad confiere carácter divino a la divinidad. Y de ahí también que el hombre que haga el debido uso de tales medios de recuerdo sea el único que, por estar siempre iniciándose en misterios perfectos, se haga realmente perfecto. Saliéndose siempre fuera de los humanos afanes y poniéndose en estrecho contacto con lo divino, es este hombre reprendido por el vulgo como si fuera un perturbado, mas al vulgo le pasa inadvertido que está poseído por la divinidad.

Pues bien, llegada a este punto, la totalidad de la exposición versa sobre la cuarta forma de locura —esa locura que se produce cuando alguien, contemplando la belleza de este mundo, y acordándose de la verdadera, adquiere alas, y de nuevo con ellas anhela remontar el vuelo hacia lo alto; y al no poder, mirando hacia arriba a la manera de un pájaro, desprecia las cosas de abajo, dando con ello lugar a que le tachen de loco— y aquí se ha de decir que es ese el más excelso de todos los estados de rapto y el causado por las cosas más excelsas, tanto para el que lo tiene como para el que de él participa; y que asimismo es por tener algo de esa locura por lo que el amante de los bellos mancebos se llama enamorado. Pues, según se ha dicho, toda alma humana por condición de su naturaleza ha contemplado las verdaderas realidades de las cosas, ya que, de no ser así, no hubiera encarnado en este ser viviente. Ahora bien, el acordarse por las cosas de este mundo de aquellas otras no es algo fácil para la totalidad de las almas; no lo es para cuantas vieron entonces por corto espacio de tiempo las realidades

de allí; ni tampoco para cuantas tuvieron la mala fortuna en su caída a este mundo de ser desviadas por ciertas compañías hacia lo injusto, llegando a olvidarse así de los santos espectáculos que habían visto en su día. Por ello son pocas las que quedan con suficiente poder evocador. Y estas, cuando ven algo que ofrece semejanza con los objetos de allí, quedan fuera de sí, y ya no son dueñas de sí mismas; pero desconocen lo que les ocurre por la insuficiencia de sus percepciones.

Platón: *El banquete. Fedón. Fedro* (traducción de Luis Gil). (c) Editorial Labor, Barcelona, 1991.

Generalmente hablamos de «doctrina» o de «teoría» de la reminiscencia. ¿Es adecuado el término «mito»?

Cuatro textos evocan más o menos explícitamente la *anámnesis*.[2] En primer lugar, por supuesto, el célebre pasaje del *Menón* (80 d-86 c). Sócrates, invocando la inmortalidad y la transmigración de las almas, afirma la convicción de que buscar y aprender no son sino recordar, es decir, encontrar uno mismo, en su propio interior, un saber ya presente. En el *Fedón* (72 c-73 b), la reminiscencia es parte integrante de una delicada argumentación dialéctica y sirve de segunda prueba a la inmortalidad del alma: si la ciencia es reminiscencia, explica Cebes, entonces el alma preexiste necesariamente al cuerpo. A Simmias, que exige pruebas, se le dan largas explicaciones; el razonamiento, rico y riguroso, merecería un análisis preciso, pero está claro que aquí estamos indiscutiblemente fuera del dominio del mito. El *Fedro* (249 b-250 b), en el pasaje que sigue inmediatamente al mito del tronco alado, enlaza la reminiscencia con una existencia preempírica del alma en contacto con las Esencias absolutas y las realidades en sí. No cabe duda de que estamos tratando un texto mítico al que podemos añadir el *Teeteto* (148 e-151 d) que,

[2] Distinguiremos, como hace el mismo Platón en el *Filebo* (345), la *anámnesis* (reminiscencia, recuerdo) de la *mnemé* (impresión precedente). Por otra parte, sobre las relaciones entre la *anámnesis* y la *mnemosine* (memoria), ver J.-P. Vernant: «Aspects mythiques de la memoire et du temps», en *Mythe et Pensée chez les Grecs*, París, Maspero, 1954.

sin nombrarlo de manera explícita, evoca la reminiscencia mediante la alusión bien conocida a la labor de alumbramiento del alma, que acaba por dar a luz la verdad de la que está encinta.

En estos cuatro textos destacan algunas constantes. La reminiscencia está en el corazón de la teoría platónica del conocimiento, y, por esta razón, es uno de los pilares de su sistema filosófico. Sin embargo, no se separa de la creencia en la metempsicosis y en la visión preempírica del alma. Justifica toda la práctica socrática de la mayéutica y anima al esfuerzo intelectual.

Así, es un aspecto doctrinal demasiado serio para ser sólo un mito al mismo nivel que el del nacimiento de Eros, la fábula de la Atlántida o la alegoría de la caverna. Una vez más, debemos distinguir entre los mitos. En ningún caso lo será en el sentido de una pequeña narración poética o burlesca, de uso más o menos pedagógico o lúdico. Aquí ya no estamos en el ámbito de la magia, sino en el de la creencia. Esta creencia, tan impregnada de sentimiento religioso que no puede traducirse satisfactoriamente al lenguaje racional, es lo bastante fuerte como para lograr la adhesión interior y la convicción íntima más firmes. «Tengo fe en su verdad», dirá Sócrates a este respecto (*Menón*, 81 b)...

Mitos, pues, en el sentido en que hablaremos más adelante de los mitos escatológicos o del mito del Timeo, objeto de una certeza casi religiosa; mitos, sin embargo, a condición de que de estos textos sobre la anámnesis sólo retengamos los pasajes del *Menón* o del *Fedro*, excluyendo como hace P. Frutiger (pp. 72-75) la argumentación dialéctica del *Fedón*.

Pero aún hay que hacer distinciones, ya que los textos del *Menón* y del *Fedro* divergen.

En el *Menón*, la reminiscencia es introducida casi fortuitamente, como una especie de paréntesis, en respuesta a la pregunta típicamente sofística y un poco especiosa de *Menón*: ¿cómo podemos buscar lo que no conocemos?[3] Negándose a entrar en una vana charlatanería, Sócrates se contenta con invo-

[3] El problema sofístico tomaba la forma siguiente: aquello que sabemos, no lo buscamos; aquello que no sabemos, no lo buscamos con más razón porque lo ignoramos. El acto de aprender, es decir, de buscar el saber, es pues ininteligible..

car «la autoridad de los hombres y mujeres hábiles en las cosas divinas», sacerdotes o poetas inspirados.[4] Su mensaje sería el siguiente: el alma es inmortal y renace varias veces. Por tanto, antes de toda existencia encarnada ha contemplado todas las cosas y poseído el conocimiento. Así, no es nada extraño que tenga en este mundo recuerdos de este saber. Como un recuerdo implica a otro, es posible encontrar la totalidad de lo ya conocido. De todos modos, el reencuentro con el conocimiento no puede hacerse sin esfuerzo ni tenacidad.

Y Sócrates añade: «Mi creencia exhorta al trabajo y a la búsqueda». Este mensaje debe ser verdadero, o al menos merece ser «creído», ya que, lejos de invitar a la pereza, invita a la búsqueda. Su carácter moral le añade credibilidad.

La lección está clara: «No hay aprendizaje, sólo hay reminiscencias» (82 a). La verificación se hará con un joven esclavo que, bien guiado por Sócrates, conseguirá (re)encontrar «por sí mismo» la demostración de la duplicación del cuadrado; las conclusiones obtenidas de la experiencia sólo reafirmarán puntos ya establecidos: si el esclavo reencuentra «en su propio interior» «un saber aprendido en otro tiempo», es porque la interrogación ha «despertado» (86 a) el recuerdo. El alma es pues inmortal (inversión de los argumentos en relación al pasaje 81 b). El esfuerzo puede producir sus frutos. Merece la pena buscar. La enseñanza no es la transmisión de un saber del exterior hacia el interior, sino el redescubrimiento que hace uno mismo y en el interior de sí mismo de verdades enterradas y olvidadas. Para todo hombre, todas las esperanzas parecen permitidas en materia de conocimiento; queda la necesidad de un conocimiento; queda la necesidad de un maestro... y el valor moral.

Si el elemento mítico que contiene la teoría marca sin duda el carácter hipotético, no limita la probabilidad: «No osaría ser totalmente afirmativo... pero esto lo sostendría contra todos» (86 b). Y es que todos los grandes temas socráticos y platónicos están implícitamente aquí: el carácter *a priori* del conocimiento, la

[4] Una oda perdida de Píndaro es citada aquí, pero entre a otros poetas, hay que escuchar a Empédocles.

posibilidad de una dialéctica ascendente, la virtud de la mayéutica, la belleza de la búsqueda exigente... El saber es posible y la ciencia queda a salvo. Todos pueden acceder a ella, incluso el esclavo analfabeto, si es dirigido por un buen guía y es tenaz en su voluntad. El poder de reminiscencia parece ser la cosa mejor repartida del mundo, aunque no pueda desempeñar la función de un buen método o de un buen guía «*pour bien conduire sa pensée*»[5] y desarrollar todo el saber que abarca. El conocimiento reside ciertamente en nosotros, pero «en nosotros no está del todo hecho» (J. Moreau): necesita ser despertado y organizado. Saber latente, método y esfuerzo, los tres son indispensables para la reminiscencia, y ésta no dejará de ser fructífera. El *Menón* nos invita al optimismo.

En el *Fedro*, la alusión a la reminiscencia aparece como un complemento necesario al mito del tronco alado y a la visión preempírica del alma. Si el alma ha «visto» desencarnada, y ha «olvidado» al encarnarse, es necesario que tenga en este mundo la capacidad de recordar. El amor es uno de esos medios.

El énfasis se pone efectivamente (a partir de 249 c) en el tema del delirio amoroso, punto de partida de todo este largo análisis sobre la naturaleza del alma. Se trata de explicar que la vista de una belleza sensible despierta, reactiva la emoción estética y provoca el recuerdo de la verdadera belleza. Entonces, el enamorado está como arrebatado, poseído por un entusiasmo casi divino, en la medida, sin embargo, en que haya podido contemplar: si por desgracia el delirio de amor se apropia de un alma mal preparada o ya corrompida, ésta no recordará nada, y su emoción será brutal, bestial y degradante. Pero si por el contrario alcanza a un alma que ha contemplado mucho, lo sensible será entonces motivo de recuerdos maravillosos, de inefables arrebatos intelectuales e impulsos hacia lo ideal. En el amor más ardiente y el entusiasmo más loco tienen lugar, con motivo

[5] Varias de las similitudes entre Platón y Descartes merecerían ser meditadas: cf., respecto a la reminiscencia, el pasaje del principio de la Vª Meditación: «...no me parece que aprendo nada nuevo, sino más bien que recuerdo lo que ya sabía antes» (*Meditaciones metafísicas*, trad. Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1937).

de las bellezas sensibles, los reencuentros con las realidades de allá arriba.

Pero estos momentos privilegiados están lejos de ser concedidos a todos. Ciertas almas han «visto», otras sólo han «entrevisto», algunas incluso, al tomar un cuerpo, se han «saciado de olvido» (248 c). «Encontrar en las cosas de este mundo el medio para recordar las otras no es fácil para cualquier alma... Sólo queda pues un pequeño número que posea el suficiente don de recordar» (250 a). Estamos lejos del optimismo generoso del *Menón*: el alma, se nos decía, había contemplado todo y aprendido todo; podía incluso reencontrarlo todo; nada escapaba a la regla, ya que el esclavo — caso límite de incultura e ignorancia — podía, en condiciones favorables, (re)acceder al saber. En el *Fedro*, al contrario, la calidad y la cantidad de reminiscencia parecen estar en función de la visión anterior; el don de recordar parece estar limitado a «un pequeño número», lo que deja entender que para la mayoría el conocimiento es difícil, parcial y, de todos modos, desigual.

¿Cómo explicar estas diferencias?

Primero, sin duda, por la respectiva función de las referencias a la reminiscencia en los dos diálogos. En el *Menón*, se trataba de responder a un argumento peligroso y que en su forma aparente (malabarismo retórico) y sus consecuencias morales (incitación a la pereza) apenas sirve para enredar a un adversario que acaba de ser calificado de «torpedo». Sócrates ignora estas argucias y quiere reanudar el verdadero debate sobre la virtud, insistiendo en lo bien fundado de la búsqueda dialogada. La alusión a la reminiscencia, el recurso a las autoridades místicas o inspiradas, como la verificación por el esclavo, tienen la función de enseñar que vale la pena buscar, ya que el saber es posible, y de alentar el esfuerzo intelectual.

Se trata en el *Fedro* de rendir cuentas de la gama de emociones amorosas, de las más vulgares a las más nobles. El rodeo por el análisis del alma, su visión preterrestre, sus posibilidades más o menos grandes de reminiscencia explican aquí la diversidad de comportamientos pasionales y la desigualdad entre los modos de existencia. El que se lleva la palma es, una vez más — nadie se extrañará —, aquél que estuvo antaño más cerca de las realidades, el filósofo...

Una segunda serie de rasgos sería necesario buscarla en la evolución misma de la obra de Platón. El *Menón* aún es un diálogo «socrático». Sócrates, más que el poseedor de una filosofía, se presenta como un maestro que enseña a pensar, es decir, a reflexionar. Invitación a la reflexión interiorizada, estímulo a la tenacidad intelectual, todo nuestro mito es un homenaje rendido a la búsqueda metódica.

El *Fedro* es un diálogo más tardío y más «platónico» en su contenido. Ciertamente, aparece primero como una crítica a la retórica sofística (aquí, el discurso de Lisias), pero se vuelve rápidamente un diálogo inspirado, profundamente metafísico, enraizado en toda una visión religiosa del alma inmortal. Las múltiples migraciones de ésta, la prueba de las sanciones después de la muerte y la de las reencarnaciones han sido abordadas a menudo en los diálogos llamados «de madurez» (*Gorgias, Fedón, La república*, X) anteriores al *Fedro*. Y es que los destinos de los hombres se nos presentan muy desiguales en estos textos, según hallan vivido más o menos bien anteriormente y, también anteriormente, hayan visto más o menos bien las realidades verdaderas. Sólo las almas rectas y valerosas, y en particular aquellas que se han entregado con entusiasmo a la filosofía — que es algo más que la mera búsqueda metódica —, tienen alguna posibilidad de acceder a un saber que de todas formas sólo puede ser parcial. El *Fedro* es bastante más que una invitación confiada a la reflexión filosófica, es una invitación apremiante a la elección de la filosofía como modo de existencia.

SABER: RECORDAR

Al margen de como hayan sido las divergencias y la evolución de las obras las unas en relación con las otras, la *anámnesis* sigue siendo un eslabón fundamental de la doctrina platónica. Sin duda Platón no ha inventado nada: la Memoria, *Mnemosine*, madre de las Musas, que sabe, según Hesíodo, «todo lo que pasa, y todo lo que pasará», disfruta desde la Antigüedad y en las sociedades aún sin escritura de un prestigio excepcional, retiene y ostenta todo el saber, hace presente el

pasado de los dioses, los héroes y los hombres, lanza un puente entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos. La trilogía Mnemosine/Lethé/Anámnesis se hallará más tarde en el corazón de las doctrinas de reencarnación y de las creencias pitagóricas a las que Platón hace algo más que adherirse. El iniciado, que había bebido el agua de la fuente Lethé, olvidaba toda su vida humana, y entraba en el dominio de la noche; gracias al agua de la fuente Mnemosine, al contrario, conservaba en la memoria todo aquello que había aprendido, visto y entendido en el otro mundo. En toda la tradición griega, para retomar una fórmula de J.-P. Vernant, «recordar, saber, ver son términos equivalentes». Lejos de limitarse a una simple facultad psicológica de retención de un pasado individual o incluso colectivo, la memoria se revela como la fuente del saber.

Platón perpetúa este pensamiento mítico pero va más lejos. Mnemosine, antaño poder sobrenatural, se interioriza para convertirse en la facultad misma de conocer. Saber = recordar. Y el esfuerzo de rememoración se confunde con la búsqueda de lo verdadero (buscar = ir en pos de la verdad = hacer el esfuerzo de recordar). Por ello la mayéutica y la búsqueda dialogada pueden ser fructíferas: ayudan a la recuperación del recuerdo. Por ello, la escritura puede ser peligrosa:[6] te hace olvidadizo; dejando señales en el exterior de uno mismo, desacostumbra al alma a recordar lo que cada uno lleva en sí mismo.

Y además, la anámnesis, lejos de ligarnos a un pasado, nos liga a la verdad, es decir, al mundo de las Ideas y también al Ser inmutable y eterno. No es un instrumento de conquista del pasado y, por tanto, una especie de asidero en el tiempo, es un instrumento de conquista del saber. No es, como muestra J.-P. Vernant, «pensamiento del tiempo», es una evasión fuera de él, huida «de aquí abajo hacia allá arriba», medio de escapar del tiempo heracliteo del *panta rei* para entrar en el orden cósmico y alcanzar la divinidad.

La anámnesis también ocupa un lugar importante en la teoría de las Ideas que se elabora a continuación, en un plano más conceptual que mítico. Según Joseph Moreau, corrige los exce-

[6] Cf. el mito de Teuth sobre el origen de la escritura, en el *Fedro*.

sos del realismo de lo inteligible. Si la Idea es, en efecto, una entidad separada de lo sensible y exterior al espíritu ¿cómo es posible el conocimiento? Todo el pasaje merece ser citado:[7] «El realismo de las Ideas expresa la necesidad, la inmutabilidad del objeto inteligible, la transcendencia de la verdad. La reminiscencia expresa la interioridad, el carácter *a priori* del conocimiento intelectual. Al afirmar que el alma es de la misma naturaleza que la Idea, la doctrina de la reminiscencia permite comprender cómo el objeto inteligible, aunque distinto del sujeto que conoce, puede ser aprehendido por él... La transcendencia se descubre en la interioridad...».

[7] Joseph Moreau: *Le sens du platonisme*, Les Belles Lettres, 1967, p. 115.

LA ALEGORÍA DE LA CAVERNA

La república VII, 514 a-519 d

—Después de eso — proseguí — compara nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación con una experiencia como ésta.[1] Represéntate hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos.

—Me lo imagino.

—Imagínate ahora que, del otro lado del tabique, pasan sombras que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y otros animales, hechos en piedra y madera y de diversas clases; y entre los que pasan unos hablan y otros callan.

—Extraña comparación haces, y extraños son esos prisioneros.

—Pero son como nosotros. Pues en primer lugar, ¿crees que han visto de sí mismos, o unos de los otros, otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí?

—Claro que no, si toda su vida están forzados a no mover las cabezas.

—¿Y no sucede lo mismo con los objetos que llevan los que pasan del otro lado del tabique?

—Indudablemente.

[1] La célebre alegoría de la caverna está íntimamente ligada al símbolo de la línea que aparece al final del libro precedente. La línea representa los cuatro tipos de objetos cognoscibles que componen el universo. La alegoría extrae de esta división las consecuencias relativas a la educación. Los conocimientos del ignorante se limitan a los dos primeros segmentos, los *horata* y los *doxasta*. La educación nos eleva hasta los *noeta* inferiores; sólo el dialéctico alcanza los *noeta* superiores. Hay que comparar estos retratos del hombre sin educación y del hombre educado, con los de los hombres criados en los tribunales y los hombres criados en la filosofía en el *Teeteto* (172 c-177 c).

—Pues entonces, si dialogaran entre sí, ¿no te parece que entenderían estar nombrando a los objetos que pasan y que ellos ven?

—Necesariamente.

—Y si la prisión contara con un eco desde la pared que tiene frente a sí, y alguno de los que pasan del otro lado del tabique hablara, ¿no piensas que creerían que lo que oyen proviene de la sombra que pasa delante de ellos?

—¡Por Zeus que sí!

—¿Y que los prisioneros no tendrían por real otra cosa que las sombras de los objetos artificiales transportados?

—Es de toda necesidad.

—Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia, qué pasaría si naturalmente les ocurriese esto: que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando a la luz y, al hacer todo esto, sufriera y a causa del encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes. ¿Qué piensas que respondería si se le dijese que lo que había visto antes eran fruslerías y que ahora, en cambio, está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que mira correctamente? Y si se le mostrara cada uno de los objetos que pasan del otro lado de tabique y se le obligara a contestar preguntas sobre lo que son, ¿no piensas que se sentirá en dificultades y que considerará que las cosas que antes veía eran más verdaderas que las que se le muestran ahora?

—Mucho más verdaderas.

—Y si se le forzara a mirar hacia la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y trataría de eludirla, volviéndose hacia aquellas cosas que podía percibir, por considerar que éstas son realmente más claras que las que se le muestran?

—Así es.

—Y si a la fuerza se lo arrastrara por una escarpada y empinada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta la luz del sol, ¿no sufriría acaso y se irritaría por ser arrastrado y, tras llegar a la luz, tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno solo de los objetos que ahora decimos que son los verdaderos?

—Por cierto, al menos inmediatamente.

—Necesitaría acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. En primer lugar miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras de los hombres y de los otros objetos reflejados en el agua, luego los hombres y los objetos mismos. A continuación contemplaría de noche lo que hay en el cielo y el cielo

mismo, mirando la luz de los astros y la Luna más fácilmente que, durante el día, el Sol y la luz del Sol.

—Sin duda.

—Finalmente, pienso, podría percibir el Sol, no ya en imágenes en el agua o en otros lugares que le son extraños, sino contemplarlo cómo es en sí y por sí, en su propio ámbito.

—Necesariamente.

—Después de lo cual concluiría, con respecto al Sol, que es lo que produce las estaciones y los años y que gobierna todo en el ámbito visible y que de algún modo es causa de las cosas que ellos habían visto.[2]

—Es evidente que, después de todo esto, arribaría a tales conclusiones.

—Y si se acordara de su primera morada, del tipo de sabiduría existente allí y de sus entonces compañeros de cautiverio, ¿no piensas que se sentiría feliz del cambio y que los compadecería?

—Por cierto.

—Respecto de los honores y elogios que se tributaban unos a otros, y de las recompensas para aquel que con mayor agudeza divisara las sombras de los objetos que pasaban detrás del tabique, y para el que mejor se acordase de cuáles habían desfilado habitualmente antes y cuáles después, y para aquel de ellos que fuese capaz de adivinar lo que iba a pasar, ¿te parece que estaría deseoso de todo eso y que envidiaría a los más honrados y poderosos entre aquellos? ¿O más bien no le pasaría como al Aquiles de Homero, y «preferiría ser un labrador que fuera siervo de un hombre pobre» o soportar cualquier otra cosa, antes que volver a su anterior modo de opinar y a aquella vida?

—Así creo también yo, que padecería cualquier cosa antes que soportar aquella vida.

—Piensa ahora esto: si descendiera nuevamente y ocupara su propio asiento, ¿no tendría ofuscados los ojos por las tinieblas, al llegar repentinamente del Sol?

—Sin duda.

—Y si tuviera que discriminar de nuevo aquellas sombras, en ardua competencia con aquellos que han conservado en todo momento las cadenas, y viera confusamente hasta que sus ojos se reacomodaran a ese estado y se acostumbraran en un tiempo nada breve, ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?

—Seguramente.

(...)

—Por cierto que es una tarea de nosotros, los fundadores de este Estado, la de obligar a los hombres de naturaleza mejor dotada a emprender el estudio que hemos dicho antes que era el supremo, contemplar el Bien y llevar a cabo aquel ascenso y, tras haber ascendido y contemplado suficientemente, no permitirles lo que ahora se les permite.

—¿A qué te refieres?

—Quedarse allí y no estar dispuestos a descender junto a aquellos prisioneros, ni participar en sus trabajos y recompensas, sean éstas insignificantes o valiosas.

Platón: *La república*, traducción de Conrado Eggens Lan.

El más célebre de los pretendidos «mitos» de Platón no es tal. A lo sumo, según P. Frutiger, es una «alegoría», porque su significado, en vez de quedar implícito, es ampliamente explicado por su autor, imagen tras imagen. Así, dando todas las claves de la traducción, deja poco lugar a la libre interpretación. Aunque la ya clásica argumentación de Frutiger sea contundente, sólo la seguiremos parcialmente, y en todo caso, no hasta sus últimas consecuencias.[3]

[2] La idea de que el sol es causa universal, los alegoristas la encuentran ya en Homero. «Homero no se refiere más que al sol cuando habla de la cadena de oro, mostrando con ello que en tanto se mueve la esfera terrestre y el sol, todo es y todo conserva su ser, entre los dioses y entre los hombres», *Teeteto*, 153 c-d.

[3] La argumentación de Frutiger, distinguiendo con firmeza el mito de la alegoría, es la siguiente:

— el mito narra una historia; la alegoría, «inmóvil como un cuadro», describe un estado;

— el mito pone en escena personajes individualizados, situados entre el espacio y el tiempo; la alegoría, de alcance esencialmente general, presenta tipos de humanidad;

Aunque convengamos en que es una «alegoría», lejos de excluirla del ámbito del mito, la integramos: la caverna no es una simple comparación, como el torpedo del *Menón*, ni una imagen como los cisnes de Apolo en el *Fedón*, ni incluso una analogía como la línea proporcional del libro VI de *La república*. Es un relato simbólico, con múltiples peripecias, rico en lecturas y con diversos niveles de interpretación. Se sitúa legítimamente en nuestro inventario como un «mito alegórico».

Al principio del libro VII de *La república*, el tema del debate es de gran importancia: ¿a quién debe ser confiado el gobierno del estado? Numerosos puntos han sido señalados a partir de las definiciones vacilantes y siempre parciales de la justicia que animaban los primeros libros del diálogo.

— Para definirla con mayor precisión y realzar su esencia, imaginamos como una ciudad ideal, que por necesidad será idealmente justa.

— Compuesta de tres clases, a imagen de las tres partes del alma, la ciudad perfectamente armoniosa deberá responder a la triple exigencia de trabajo (productores), devoción al bien público (guardianes), gestión racional y sabia (filósofos-magistrados).

— Los futuros gobernantes sólo podrán acceder a su tarea después de largos aprendizajes y de una rigurosa educación tanto moral como intelectual.

— El paso de la ignorancia al conocimiento, objeto esencial de la educación, se realiza gradualmente, y esta gradación puede expresarse de forma analógica mediante el esquema de la línea segmentada. Tomemos dos segmentos desiguales, subdivididos a su vez en otros dos segmentos desiguales[4] tales que:

— el mito tiene un significado implícito; la alegoría un significado explícito, voluntariamente hecho explícito por el autor que ha dado la clave, poniendo juntas la idea abstracta y su signo concreto. Por tanto, según el autor, las alegorías son sólo «comparaciones», simples *eikones*, «imágenes analógicas», que «no hay motivo para identificar con los mitos». Nosotros rechazamos esta conclusión.

[4] Platón añade «según la misma proporción» si AD=1/3 de AB, tendremos AC=1/3 de AD y DE=1/3 de DB.

	MUNDO SENSIBLE		MUNDO INTELIGIBLE	
	A — C	— D	— E	— B
grados del ser	copias	realidades materiales	objetos matemáticos	Ideas
grados de conocimiento	ilusión *(eikasia)*	creencia *(pistis)*	razón discursiva *(dianoia)*	razón intuitiva *(noesis)*
	OPINIÓN *(doxa)*		CIENCIA *(episteme)*	

Así, progresivamente, la inteligencia va de lo más ilusorio a lo más real, y de lo más oscuro a lo más luminoso, las Ideas mismas están iluminadas por la fuente de toda luz, el Bien.

El análisis, aunque tome la forma de una figuración esquematizada, sigue siendo abstracto y necesita ser ilustrado. Es entonces cuando pasamos de la analogía a la alegoría. La analogía era estática, representaba esquemáticamente los grados de conocimiento correspondientes a los grados del ser; la alegoría es dinámica, narra la historia de una ascensión. La analogía era explicativa, daba cuenta de un esquema; la alegoría es didáctica, da una tesis abstracta una representación concreta, gráfica e inmediatamente comprensible.

«IMAGÍNATE A UNOS HOMBRES EN UNA CAVERNA...»

El relato se desarrolla en cuatro actos, que no coinciden exactamente con los cuatro grados del esquema precedente:

— una descripción de la caverna y de nuestro encadenamiento,
— salida de la caverna: conversión y primeras pruebas,
— la ascensión hacia la luz,
— el necesario retorno hacia los hombres aún encadenados.

La caverna. En un espacio cerrado en tres de sus lados[5] e iluminado por un fuego, prisioneros encadenados desde su infancia, con el cuerpo y la cabeza inmovilizados, observan como desfilan sombras sobre la pared del fondo de la gruta, al tiempo que perciben indistintamente ecos de voces. Sombras y ecos provienen de personas que circulan detrás de un pequeño muro llevando sobre su cabeza figuritas y estatuillas iluminadas por el fuego.

Por extraños que sean, los hombres encadenados están hechos «a imagen nuestra». Y es que se trata de nuestro mundo y de nuestra trágica condición; un mundo artificial de realidades que ni siquiera conocemos por sí mismas, del que sólo percibimos la apariencia, la sombra, el eco o los espejismos siempre cambiantes, fugaces y efímeros, apenas verosímiles (aún teniendo apariencia verdadera). La ilusión es total —ya que, desde su nacimiento, estos cautivos confunden, sin saberlo, la realidad con los simulacros de realidad—, pero confortable a fin de cuentas: acostumbrados pasivamente a recibirlo todo del exterior, no tienen más que atenerse a la opinión reinante. Sometidos a los rumores más versátiles, a los «se dice» o a los conocimientos de oídas, a las modas o a las ideas preconcebidas, nunca necesitan juzgar, contentándose con prejuicios (afirmaciones decretadas antes de haber sido juzgadas), hacen suyos los rumores que circulan, las opiniones más corrientes, los lugares comunes en vigor, aunque sean los menos fundados, los más superficiales o los más peligrosos.

Presos del condicionamiento, eventualmente de la intoxicación mental, están doblemente encadenados: primero porque son víctimas, después porque ignoran aquello de lo que son víctimas. Más esclavo aún que el esclavo, es el esclavo que se cree libre.

La conversión *(periagogé)*. «Que se libere a uno de ellos»... ¿Quién puede emprender esta tarea ingrata de desligar a un prisionero de sus cadenas, forzarlo a volverse, obligarle a andar hacia el pequeño muro y mirar los objetos de los que hasta ahora sólo había visto las sombras? ¿Un dios, un hombre, una fuerza interior? La continuación nos iluminará, pero ninguna interpretación puede ser excluida a priori. En todo caso, seguiremos a nuestro cautivo hasta el final, invitándolo a superarse continuamente.

Y es que la salida de la caverna es un verdadero arrancamiento. Supone una conversión de todo nuestro ser (*convertere:* cambiar del todo), una renuncia al mundo, ascesis dolorosa. Deslumbramiento, ceguera, sufrimientos de todo tipo, sólo provocan al principio rebelión y resistencia, y después esfuerzos penosos, cumplidos de mala gana, en la nostalgia de una pasividad perdida. ¡Cuán penosos pueden ser el esfuerzo y la reflexión, el aprendizaje de los saberes, el alumbramiento de los primeros juicios personales, el paso del «se dice» al «yo pienso»! ¡Cuán apremiante puede ser toda educación, y dolorosa toda ruptura! Pero las pruebas sólo han comenzado...

La ascensión *(anabasis)*. Superemos el mundo de los objetos sensibles, ya reconocidos e identificados, abandonemos la caverna y sigamos el sendero escarpado, la costa ruda y abrupta que parece subir hacia el Sol. También aquí todo indica, aunque el esfuerzo parezca aceptado, la dureza de esta lenta ascensión: y es que no basta con deshacerse de los antiguas y cómodas ilusiones, ahora es necesario partir a la conquista de la verdad. Y para ello, aprender y aprender incansablemente. Aprender, particularmente, las ciencias abstractas (geometría, aritmética, astronomía...), que Platón lo explica más adelante (522 c-531 c), no aportan tanto por su contenido como por su virtud formadora: ciencias «que despiertan» y «propedéuticas» (*propaideia*), acostumbran al espíritu a manejar cosas abstractas (fuguras-números...) y lo preparan para la abstracción suprema, la de las Ideas; en este sentido son sólo el «preludio de la melodía que hay que aprender», pero son las indispensables e ineludibles mediadoras de la búsqueda de la verdad.

El necesario descenso. ¿Hasta dónde sube el sendero escarpado? ¿Qué cimas podemos alcanzar? ¿Qué significa «allá arriba»? Toda la obra de Platón incitaría a la prudencia: y es que

[5] Sobre el tema de la caverna, Schuhl (*La fabulation platonicienne*, p. 46-47) señala que: «En segundo plano se adivina toda una serie de tradiciones y leyendas: el antro de Zeus, la caverna órfica de la Noche...» Quizás es la del monte Ida, en Creta (27 m. x 9,50 m.), abierta a la luz del sol naciente, donde se celebraban misterios.

nada en este mundo puede alcanzar la sabiduría que sólo pertenece a los dioses, ni la verdad que sólo algunas almas, aún no encarnadas, han tenido el privilegio de conocer en otro tiempo. El enamorado de la opinión, el «filodoxo» de la caverna, está sin duda enamorado de la sabiduría, pero sabemos que el amor es sólo tensión, deseo y búsqueda. La filosofía es la búsqueda de la verdad, camino ascendente hacia, y es en esta dinámica que hay que captarla, no en un reposo, aunque sea merecido, al término de la ascensión.

Aunque haya «llegado allá arriba», es decir, a la cima de su esfuerzo personal, no se trata de permitirle quedarse e instalarse en la quietud de los conocimientos adquiridos o la felicidad de las verdades (re)encontradas. Abajo, otros tantos viven aún en la ignorancia y la mentira. Y como si no tuviéramos el derecho de conservar para nosotros mismos un bien, sin embargo, tan duramente conquistado como si la adquisición de la verdad sólo tuviese sentido propagada y compartida, como si el verdadero lugar de la filosofía no estuviese allá arriba, en la majestuosa «llanura de la verdad», sino bien abajo, allí donde se encuentran los hombres, sus alegrías y sus miserias, nuestro filósofo desciende de nuevo. Lamentable retorno en el que se mezclan ciegamente torpeza por un lado, burlas, sarcasmos, e incluso amenazas y deseos de asesinar por el otro. Después de todo, ¿acaso el mismo Sócrates no fue asesinado por los atenienses, en tanto que otros son perseguidos por la estupidez y la suficiencia de aquellos que no quieren entender nada?

Al esquema de la línea segmentada podríamos añadir el esquema siguiente:

sombras
prisioneros
objetos sensibles iluminados por el fuego
descenso posterior
ascensión
objetos inteligibles iluminados por el Sol
Sol fuente de toda luz

Indudablemente, varios puntos los acercan entre sí. Pero la alegoría, bajo la forma de la narración dramática, añade un elemento dinámico de importancia: no sólo hay cuatro grados del ser y cuatro modos de conocimiento; existe para cada uno (de los cautivos que somos) la posibilidad de abandonar su propia caverna y de ascender hacia la verdad. No sin sufrimiento, claro está, y con la obligación de no olvidar a aquellos que aún ignoran. A la rigidez de una figuración casi matemática, la alegría añade o sustituye un verdadero drama humano, que nos remite a nosotros mismos...

Dialéctica ascendente y dialéctica descendente

Articulada en relación al texto del libro VI que la precede, la alegoría plantea uno de los problemas más delicados de la filosofía platónica, el de las relaciones entre el ser y el conocimiento. Si el mundo sensible es sólo la burda copia del mundo inteligible, si la única realidad verdadera está en el bando de las Ideas, el hombre es realmente un habitante de los dos mundos: sin duda puede contentarse con su caverna de ilusiones engañosas, pero también tiene la capacidad de salir y de acercarse a la verdad. La apariencia trágica de nuestra condición está compensada por un optimismo racionalista, confiando en una posible liberación del hombre mediante el conocimiento.

Es aquí donde sin duda reside el mayor interés de este mito alegórico, en el corazón mismo de las preocupaciones esenciales de Platón, y tres imágenes fuertes pueden ser retenidas como otras tantas pistas para una reflexión esta vez más existencial: la cautividad, la visión, el indefectible retorno.

Toda esta caverna tiene la apariencia de una prisión. El vocabulario utilizado es bastante explícito: prisioneros, cautivos, esclavos, cadenas, cuerpos inmovilizados... como también lo era el alma en el Fedón «sujeta a las cadenas del cuerpo», «clavada, pegada, enganchada al cuerpo» y, a causa de «la prisión del cuerpo, revolcada en una ignorancia completa» (83 d-e). ¿Nacemos por tanto castigados? ¿Hemos sido sancionados por una falta anterior? Sea lo que sea, la pena carcelaria no será tanto el sufrimiento, la

miseria, la soledad o incluso el trabajo, sino la mentira: somos burlados sin ni siquiera saberlo; vivimos en el engaño, despreocupados e ignorantes. Pero no por castigados estamos condenados. Y superadas las pruebas del desligamiento de las ataduras, de la conversión y el deslumbramiento, todo adquiere en cambio el color de la liberación: la ascensión intelectual, sus aprendizajes y sus adquisiciones serán otras tantas etapas hacia la liberación. La educación es desalienación, la ciencia es liberación y la filosofía es alumbramiento.

Una imagen ya presente a lo largo de *La república* VI domina todo el texto, la de la vista. Vista que primero es engañada, que sin duda percibe pero se equivoca en lo que percibe; vista cegada por el fuego, deslumbrada por la claridad del sol, que se aguza con la luz, pero que es nuevamente nublada por la oscuridad de la caverna reencontrada, y cegada otra vez por las tinieblas. Más adelante, se dice, respecto a la educación, que no se introduce el saber en el alma «como se introduciría la vista en los ojos de los ciegos». Todas estas metáforas de la ceguera y la visión, de las tinieblas y la luz, las fuentes de luminosidad (fuego, sol o idea del Bien), percepción sensible de falsas realidades y la contemplación inteligente de las realidades verdaderas, son una constante en Platón: el alma ha visto antes de encarnarse o, en el peor de los casos, tan sólo ha percibido ciertas verdades, y su visión preempírica inducirá al recuerdo a sus capacidades en este mundo, y por tanto al saber (el *Fedro*); la dialéctica ascendente conduce al alma a la visión contemplativa de lo Inteligible bajo la luz de la Idea del Bien *(La república)*, así como el Amor, al final de una larga gradación, permite captar intuitivamente (*intuere* = ver) la Belleza, es decir, el Absoluto de lo Bello en su divina, inmaterial y eterna majestad *(El banquete)*. La Visión es en Platón el acto espiritual por excelencia.

Finalmente, está la imperiosa obligación del retorno. El mensaje es nítido: «No se tratará de darles permiso para que permanezcan allá arriba...». La búsqueda personal de la verdad, exigente pero gratificante, no puede desolidarizarse del deber, ingrato pero a la larga quizás fructífero, de educar al otro. Porque con la educación comienza la política. Sócrates, el filósofo del ágora, lo sabía bien, él, que en su apología, afirmaba ser el

único ateniense que «había practicado la verdadera política»: aquella que tiene la vocación de modificar la ciudad modificando al ciudadano. De este modo, filosofía, pedagogía y política han estado, en la aurora de nuestra civilización, íntima e indisolublemente ligadas. Mensaje mal entendido y a menudo olvidado por los filósofos de nuestra historia, cómodamente recluidos en la torre de marfil de sus bibliotecas, mensaje sin embargo capital en el platonismo: la filosofía no es ni evasión, ni reclusión, ni ruptura, o lo es tan sólo durante el periodo de una ascensión personal; es, por el contrario, enraizamiento, toma de conciencia del mundo y de la historia, entrega de uno mismo en la «morada común». Con los riesgos y peligros que ello implica...

EL MISTERIO DEL AMOR

El banquete 209 e-212 b

Los grados de iniciación a la Belleza.

Éstos son los misterios del amor, Sócrates, en los que incluso tú pudieras iniciarte. Pero en aquellos que implican una iniciación perfecta, y el grado de la contemplación, a los que éstos están subordinados si se procede con buen método, en esos no sé si sería capaz de iniciarte. Te los diré en todo caso y pondré toda mi buena voluntad en el empeño. Intenta seguirme si eres capaz. Es menester —comenzó—, si se quiere ir por el recto camino hacia esta meta, comenzar desde la juventud a dirigirse hacia los cuerpos bellos y, si conduce bien el iniciador, enamorarse primero de un solo cuerpo y engendrar en él bellos discursos; comprender luego que la belleza que reside en cualquier cuerpo es hermana de la que reside en el otro y que, si lo que se debe perseguir es la belleza de la forma, es gran insensatez no considerar que es una sola e idéntica cosa la belleza que hay en todos los cuerpos. Adquirido este concepto, es menester hacerse enamorado de todos los cuerpos bellos y sosegar ese vehemente apego a uno solo, despreciándolo y considerándolo de poca monta. Después de esto, tener por más valiosa la belleza de las almas que la de los cuerpos, de tal modo que si alguien es discreto de alma, aunque tenga poca lozanía, baste ello para amarle, mostrarse solícito, engendrar y buscar palabras tales que puedan hacer mejores a los jóvenes, a fin de ser obligado nuevamente a contemplar la belleza que hay en las normas de conducta y en las leyes y a percibir que todo ello está unido por parentesco a sí mismo, para considerar así que la belleza del cuerpo es algo de escasa importancia. Después de las normas de conducta, es menester que el iniciador conduzca a las ciencias para que el iniciado vea a su vez la belleza de éstas, dirija su mirada a toda esa belleza, que ya es mucha, y no sea en lo sucesivo hombre vil y de mezquino espíritu por servir a la belleza que reside en un solo ser, contentándose, como un criado, con la belleza de un mancebo, de un hombre o de una norma de conducta, sino que vuelva su mirada a ese inmenso mar de la belleza y su contemplación le haga engendrar muchos, bellos y magníficos discursos y pensamientos en inagotable filosofía, hasta que, robustecido y elevado por ella, vislumbre una ciencia única, que es tal como

la voy a explicar y que versa sobre una belleza que es así.

La revelación de la Belleza.

Procura —agregó— prestarme toda la atención que te sea posible. En efecto, el que hasta aquí ha sido educado en las cuestiones amorosas y ha contemplado en este orden y en debida forma las cosas bellas, acercándose ya al grado supremo de iniciación en el amor, adquirirá de repente la visión de algo que por naturaleza es admirablemente bello, aquello precisamente, Sócrates, por cuya causa tuvieron lugar todas las fatigas anteriores, que en primer lugar existe siempre, no nace ni muere, no crece ni decrece, que en segundo lugar no es bello por un lado y feo por el otro, ni tampoco unas veces bello y otras no, ni bello en un respecto y feo en el otro, ni aquí bello y allí feo, de tal modo que sea para unos bello y para otros feo. Tampoco se mostrará a él la belleza, pongo por caso, como un rostro, unas manos, ni ninguna otra cosa de las que participa el cuerpo, no como un razonamiento, ni como un conocimiento, ni como algo que exista en otro ser, por ejemplo, en un viviente, en la tierra, en el cielo o en otro cualquiera, sino la propia belleza en sí que siempre es consigo misma específicamente única, en tanto que todas las cosas bellas participan de ella en modo tal, que aunque nazcan y mueran las demás, no aumenta ella en nada ni disminuye, ni padece nada en absoluto. Así pues, cuando a partir de las realidades visibles se eleva uno a merced del recto amor de los mancebos y se comienza a contemplar la belleza de antes, se está, puede decirse, a punto de alcanzar la meta. He aquí, pues, el recto método de abordar las cuestiones eróticas o de ser conducido por otro: empezar por las cosas bellas de este mundo teniendo como fin esa belleza en cuestión y, valiéndose de ellas como de escalas, ir ascendiendo constantemente, yendo de un solo cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a las bellas ciencias, hasta terminar, partiendo de éstas, en esa ciencia de antes, que no es ciencia de otra cosa, sino de la belleza absoluta, y llegar a conocer, por último, lo que es la belleza en sí. Ése es el momento de la vida, ¡oh querido Sócrates! —dijo la extranjera de Mantinea— en que más que en ningún otro, adquiere valor el vivir del hombre: cuando éste contempla la belleza en sí. Si alguna vez la vislumbras, no te parecerá que es comparable ni con el oro, ni con los vestidos, ni con los niños y jóvenes bellos, a cuya vista ahora te turbas y estás dispuesto —y no sólo tú sino también otros muchos—, con tal de ver a los amados y

estar constantemente con ellos, a no comer ni beber, si ello fuera posible, sino tan sólo a contemplarlos y a estar en su compañía. ¿Qué es, pues, lo que creemos que ocurrirá —agregó— si le fuera dado a alguno el ver la belleza en sí, en su pureza, limpia, sin mezcla, sin estar contaminada por las carnes humanas, los colores y las demás vanidades mortales y si pudiera contemplar esa divina belleza en sí, que es única específicamente? ¿Crees acaso que es vil la vida de un hombre que ponga su mirada en ese objeto, lo contemple con el órgano que debe y esté en unión con él? ¿Es que no te das cuenta de que es únicamente en ese momento, cuando ve la belleza con el órgano con que ésta es visible, cuando le será posible engendrar, no apariencias de virtud, ya que no está en contacto con una apariencia, sino virtudes verdaderas, puesto que está en contacto con la verdad; y de que al que ha procreado y alimenta una virtud verdadera le es posible hacerse amigo de los dioses y también inmortal, si es que esto le fue posible a algún otro hombre?

Éstas son, Fedro y demás amigos, las palabras que dijo Diotima; por ellas yo he quedado convencido y, convencido como estoy, intento también persuadir a los demás de que, para la adquisición de ese bien, difícilmente se puede tomar un colaborador mejor de la naturaleza humana que el Amor. Por eso no sólo sostengo yo que todo hombre debe venerar al Amor, sino que también venero lo que tiene relación con él y lo practico de modo preferente, incito a los demás a hacer lo mismo y ahora y siempre hago la alabanza del poder y de la valentía del Amor, en la medida de mi capacidad. Así que, si te parece bien, Fedro, ten este discurso por un encomio al Amor; y si no, llámalo lo que te plazca y como te plazca.

Platón: *El banquete. Fedón. Fedro*, traducción de Luis Gil. (c) Editorial Labor, Barcelona, 1991.

Si en los capítulos precedentes nos preguntábamos sobre la legitimidad del término «mito» (¿acaso no se debería hablar de «doctrina» de la reminiscencia o de «alegoría» de la caverna?), aquí nos libramos de la ambigüedad: el inspirado discurso de Diotima no es, sin duda alguna, un mito. Es un «misterio»; y, a pesar de todas las reservas, aquí lo consideraremos como tal.

Sin extender el término «mito» a todo aquello que en Platón no es ni progresión dialogada ni argumentación dialéctica, señalemos que la exposición que hace Diotima —en su última revelación— se presenta en la forma de un relato de iniciación.

Este relato presenta tres características (que pueden acercarlo a la narración mítica). Es continuo: Sócrates, que desempeña, sin duda de un modo ficticio, el papel de un neófito iniciado, ya no interviene y se deja llevar por la majestuosidad de la declaración. En segundo lugar, está inspirado: la sacerdotisa de Mantinea[1] está como poseída por un delirio o un entusiasmo divino semejante al que aparece citado en el *Fedro*, la solemnidad doctoral de su tono es la de la inspiración profética, su vocabulario es el de la religión mistérica,[2] el lirismo grandioso del final de su discurso es casi místico. Finalmente, es sugestivo y evocador: pide no ser tomado al pie de la letra ni escuchado en primer grado; exige una comprensión superior, recurre a una hermenéutica. Afirmamos, siguiendo a Léon Robin, que el discurso de Diotima no es un mito, sino que se mueve en el campo del mito platónico, «el mejor medio de unir, tanto en la forma como en el contenido la inspiración y la filosofía».[3]

Pero no es la única razón que justifica este estudio del discurso profético. Y es que es filosóficamente difícil separar los dos grandes textos platónicos sobre la dialéctica ascendente del alma, el de *La república* VII (alegoría de la caverna) y el de *El banquete* (revelación de Diotima). Existen en Platón dos formas de ascensión espiritual, una hacia la verdad, la otra hacia la belleza, y dos vías mediatrices: el conocimiento y el amor. Tras haber hablado de una, nos toca hablar de la otra.

[1] Sin duda ella misma es una ficción y un subterfugio del que se ha podido decir (Robin, Frutiger...) que le permitía a Platón expresar su propio pensamiento en la exposición de ideas que no podían ser atribuidas a Sócrates.

[2] El vocabulario utilizado aquí por Diotima es el de los misterios de Eleusis: la *muesis* era una purificación previa, los *telea* eran las iniciaciones de primer grado, y los *epóptika* las de segundo grado. Cf. P.-M. Schuhl: *Essai sur la formation de la pensée grecque*, París, Alcan, 1934, pp. 202-207.

[3] Léon Robin: *Le Banquet*, París, Les Belles Lettres, 1989, nota p. 24.

La dinámica de El banquete

Con la última revelación de Diotima alcanzamos el punto culminante del diálogo. Pero quizás no sea inútil volver sobre los cuatro grandes momentos de esta lenta reflexión sobre el amor. Empieza antes incluso que el discurso de Diotima, con el mito de Aristófanes.

El mito del andrógino resaltaba nuestra incompletitud fundamental: desde que, según la orden de Zeus, hemos sido cortados en dos, vivimos bajo la forma de la mutilación y la separación. Eros es, ante todo, nostalgia de nuestra unidad. El amor puede volver a soldar las mitades mutiladas, según el esquema de J.-P. Vernant 1/2 + 1/2 = 1. A lo sumo podemos recuperar la unidad, pero en una fusión «aislada», una totalidad cerrada sobre sí misma.

El principio del discurso de Diotima parece ir más lejos en el mismo sentido, pero en realidad da al amor un nuevo carácter positivo: sin duda, la madre de Eros es Carencia y Penuria *(Penia)*, y todo su ser no es sino necesidad. Pero por parte de padre no es tan sólo rico en recursos, sabe encontrar los medios para sus fines (*Poros*), sino que además es inventivo. Aún no es creador, pero es creativo. Estimulante y tónico, incita al ser a salir de sí mismo, y si no a transcender, al menos a superarse.

El discurso de iniciación progresa: el objeto del amor, declara solemnemente Diotima, es «alumbramiento en la belleza, sea según el cuerpo o según el alma». A la superación debida a la tensión hacia lo que no tenemos, se añade ahora un elemento nuevo, la fecundidad. El amor es fecundo, tanto en su modalidad banal de procreación como en aquella, intelectual o espiritual, de creación. 1 + 1 = 3.

Todo lo que se ha dicho es sólo propedéutica: después de la iniciación *(telea, epóptika)* viene la revelación. Ahora debemos elevarnos desde las bellezas sensibles de este mundo hasta la Belleza absoluta, ascendiendo por todos los grados de la escala: tal es el misterio del amor, motor de transcendencia...

«La revelación suprema, no sé si está a tu alcance»: la ascensión hacia lo Bello y la disciplina del amor

La ascensión se hace por etapas: *gradatim*, como diría Descartes, bajo la dirección de un buen guía.[4] Permite acceder al último término en tres períodos, divididos a su vez en dos momentos.

En un primer período de aprendizaje, el amante se unirá a un cuerpo bello. Lo amará con esta forma de amor egoísta y efímera que concentra los apetitos sensibles y moviliza la afectividad; pero al mismo tiempo, se le hará comprender que la belleza de un cuerpo es hermana de la belleza de todos los demás, y aprenderá a amar a todos los cuerpos bellos, ya que en cada uno de ellos se revela la belleza física. ¿Incitación a la frivolidad? En absoluto: al pasar de uno a todos, el amante se dará cuenta de lo que es universal en lo múltiple, y se iniciará en el amor a la belleza en la infinita diversidad de sus formas sensibles.

El segundo grado de iniciación permite pasar del amor a los cuerpos al amor a las almas, incluso cuando la belleza física no se manifiesta. Aquí también asistimos a un proceso de desindividualización: nos uniremos a un alma en particular, descubriremos a través de ella la belleza moral, la de los actos que «siempre parecida a sí misma» hace bellas todas las actividades y conductas humanas.

La tercera etapa es intelectual: pasamos de los actos a las ciencias, a las que, mediante un proceso idéntico, el iniciado amará primero en su diversidad y su especialidad; después, su amor al conocimiento se ampliará hasta ser un amor a la ciencia o al saber en general, gracias al cual podrá acceder al final majestuoso de esta lenta ascensión espiritual hacia la ciencia única, la de la Belleza.

Aquí se retira súbitamente el velo que ocultaba al dios de este gran misterio: lo Bello en sí y por sí, absoluto y eterno; aquel que existe más allá de todas las individualidades contingentes y de la que obtienen toda la belleza que poseen. Por

[4] Cf. el maestro-*maieuta* de la reminiscencia, el misterioso guía de la alegoría de la caverna, «la comadrona» de espíritus...

Idea de lo Bello

Amor a la belleza en sí misma por sí misma

Educación intelectual — Amor a la Ciencia / Amor a las Ciencias

Educación moral — Amor a las bellas acciones, a la belleza moral / Amor a un alma bella

Educación estética — Amor a todos los cuerpos bellos, a la belleza corporal / Amor a un cuerpo bello

encima de la multiplicidad de apariencias y la versatilidad de las opiniones, su existencia reside enteramente en su esencia. Lo Bello, que al principio era sólo un atributo que se podía añadir o no a una singularidad, adquiere brutalmente un estatuto de sujeto: lo Bello, como dice Robin, «que no es otra cosa que él mismo».

Final de una espiritualización y purificación progresivas, lo Bello no es descubierto lentamente, es captado en una intuición repentina, una visión brutal e inmediata. Momento de contemplación sin meditación, «momento digno de ser vivido», cuyas imágenes sublimes recuerdan a las del *Fedro* cuando se nos dice que las almas — al menos algunas entre

ellas — antes de caer en un cuerpo, tuvieron el privilegio de contemplar las Esencias del mundo supraceleste, de alimentarse y hartarse de ellas hasta la saciedad. Aquí también la contemplación es tan intensa que se convierte en una comunión, y entonces el alma y el absoluto de lo Bello se convierten en uno. El amor deja de estar en tensión y de tender hacia aquello de lo que estaba desprovisto. Finalmente, después de tantas luchas, concluyen, tal como se dice en *La república* VI, «los dolores del parto»... (490 b).

La referencia a *La república* se impone. Tanto aquí como allí se narra una gradación espiritual, una ascensión hasta lo inteligible, una «dialéctica» ascendente. Claro que en *La república* VI y VII se trataba de una ascensión hacia el Bien, simbolizado por el Sol, confundido con la verdad misma. Claro que las etapas no estaban tan claramente descritas y el texto insistía más en el papel de las ciencias propedéuticas y «que despiertan». Recordemos que la alegoría de la caverna se inscribía en una reflexión general sobre la educación del filósofo, futuro gobernante de la ciudad, y que el contenido era esencialmente intelectual: se trataba de describir el movimiento ascendente de una inteligencia desde la ilusión de saber hasta el saber verdadero. La rectificación de los saberes falsos y la adquisición de saberes verdaderos ocupaban legítimamente el lugar más importante.

Sin embargo lo esencial sigue igual: lo Verdadero, el Bien y lo Bello son sólo manifestaciones de la misma y única Realidad suprema: Dios. Dos vías mediadoras nos permiten acceder: el Conocimiento y el Amor. Al término de la lenta meditación de *El banquete* comprendemos por qué el amor es *metaxu*: intermediario entre yo y el otro, intermediario entre contrarios (pobreza/abundancia, ignorancia/saber, mortalidad/inmortalidad), el amor es también y ante todo intermediario entre lo sensible y lo inteligible, entre lo humano y lo divino.

3

El destino de las almas

«Pues es hermoso el galardón y la esperanza grande»
Fedón, 114.

En Platón, los textos sobre la muerte y el destino de las almas después de la muerte son numerosos y complementarios. Están presentes en dos diálogos vinculados a la muerte de Sócrates: la *Apología de Sócrates* y el *Fedón*. Tres mitos sobre estos temas cierran respectivamente el *Gorgias*, el *Fedón* y *La república*.[1]

Aquí como siempre, Platón no inventa nada; juega libremente con múltiples tradiciones. Ya Homero, en el canto XI de la *Odisea*, había descrito la estancia de los muertos en el Hades, y vemos como Platón, al tiempo que se inspira en él, rehace la topografía de los espacios infernales y diversifica las funciones. Hesíodo, los poemas órficos, la mística pitagórica, pero, sobre todo, la creencia venida de Oriente en las reencarnaciones sucesivas inervan su visión de las relaciones entre la vida y la muerte. Este transfondo de metempsicosis es esencial: el alma es inmortal, y salvo excepciones que trataremos más adelante (*Fedón*, 114 a-c), se reencarna bajo múltiples formas animales o humanas; la vida terrestre es por lo tanto juzgada *post mortem* y sancionada en el Hades (penas, purgaciones...), en donde el

[1] Para completar la lista, habría que añadir el relato mítico de la vida celeste de las almas antes de su reencarnación, en el *Fedro* (246 a-250 c), pero ya ha sido estudiado en otro lugar (cf. mito del tronco alado). Diálogo posterior, el *Fedro* aporta elementos simbólicos un poco diferentes. Quizás deberíamos, como hace Léon Robin en su nota introductoria al *Fedro*, distinguir en Platón una doble escatología (pp. 54-62). Sin ir tan lejos, nos remitimos al capítulo citado y aceptamos estas divergencias como otras tantas variaciones posibles sobre un tema inaccesible a la demostración racional y al que sólo la fe puede dar su adhesión.

alma «permanece», y después renace tras haber escogido un nuevo modelo de existencia y «olvidado» su condición anterior.

nacimiento	muerte		renacimiento
vida encarnada	juicio sentencia	penas, alegrías o purgaciones...	elección, olvido del pasado
	Gorgias	*Fedón*	*La república*

Veremos que a través de estas creencias diversas, aquí refundidas y reconvertidas en mitos, Platón se empeña en hacer evolucionar, en relación a la tradición, dos nociones: la de la justicia, porque las almas serán juzgadas según sus méritos y proporcionalmente sancionadas y la del destino y correlativamente la de la responsabilidad, ya que la vida encarnada, escogida con conocimiento de causa, es asunto de cada cual.

¿Qué crédito otorga Platón a estos mitos? Podemos suponer que éstos representan, según él, lo más edificante que el espíritu humano puede concebir ante el misterio de la muerte. Culminan tres de sus diálogos más importantes a los que dan, al final de largos análisis teóricos o de debates virulentos y polémicos, un aire casi religioso. Si Sócrates admite en el *Gorgias* que se pueden considerar estos relatos como «cuentos de mujeres» (*muthos graos*), se apresura a afirmar que él, por su parte, les «da crédito». El mito del *Fedón* transmite las últimas palabras del maestro instantes antes de su muerte y debe ser considerado con el mayor respeto. Y además, una de las últimas frases de *La república* deja entender que aquel que confíe en el mito podrá ser «salvado» por éste: la salvación por el mito.

El término «salvación» merece toda nuestra atención. Obviamente, los mitos relativos a los fines últimos de los hombres no sabrían basarse en ningún testimonio directo, ninguna experiencia tangible, ninguna argumentación convincente. Son una hipótesis lanzada hacia lo desconocido, pero una hipótesis doblemente positiva y determinante: primero en el plano moral porque la visión que tenemos de la muerte (miedo al castigo, ansia de felicidad) condiciona nuestro comportamiento aquí abajo; después, en el plano espiritual, porque como en el caso de Sócrates, aporta esperanza y serenidad a quien lo abraza. La finalidad de estos mitos escatológicos sería, en última instancia, ética: «En todo caso, Calicles, estoy convencido de estos relatos y medito de qué modo presentaré al juez mi alma lo más sana posible» (*Gorgias*, 256 d). «...No le queda otra salvación y escape de males que el hacerse lo mejor y más sensata posible» (*Fedón*, 107 c). Estos mitos quizás no nos enseñen tanto sobre el funcionamiento de la justicia divina como sobre la necesidad de la justicia humana.[2]

Retendremos aquí los tres mitos del *Gorgias*, del *Fedón* y de *La república*, en este mismo orden. Se nos presentan como complementarios entre sí.

El *Gorgias* pretende mostrar, en respuesta a Calicles, que es más ventajoso vivir en el bien, ya que existirá un juicio después de la muerte, un juicio individualizado y proporcional a los errores y los méritos: se refiere, por tanto, al tema de la sentencia. El *Fedón*, cuyo fin último es mostrar que no hay razón para temer a la muerte, ya que el alma es inmortal y los justos conocerán la felicidad, ilustra el tema de la distribución gradual de las penas y las recompensas. *La república* nos lleva más allá de la muerte, de las sanciones y de las purgaciones, hasta el momento del renacimiento y del «instante crítico» de la elección de una nueva existencia. Ya no estamos *post mortem*, sino *ante vitam*: que cada cual juegue bien sus cartas...

Así, pasamos de la vida a la muerte y de la muerte a la vida. Sin duda los dioses nos juzgarán, pero la responsabilidad es

[2] Paul Ricoeur, en su conferencia sobre Platón (*Platon et Aristote*, CDU, 1953), subraya, en la misma línea, que «no hay que buscar en los grandes mitos escatológicos una ampliación de su filosofía de lo divino...». Forman parte de «este encantamiento que el alma se dirige a sí misma para exhortarse a volverse mejor y cuidarse» (p. 80).

nuestra, tanto de lo que hemos sido como de lo que seremos. Dioses más justos, hombres más responsables, así son los dos grandes mensajes de esperanza en los que Platón nos pide que confiemos. «El riesgo es hermoso»...[3]

[3] Esta célebre frase del *Fedón* (114 d) ha sido objeto de un comentario de J. Salviat («*Kalos gar Kindunos*: risque et mythe dans le Phédon», *Revue des études grecques*, 1965).

LA SENTENCIA FINAL

Gorgias 523 a-524 a

SÓCRATES — Escucha, pues, como dicen, un precioso relato que tú, según opino, considerarás un mito, pero que yo creo un relato verdadero, pues lo que voy a contarte lo digo convencido de que es verdad. Como dice Homero, Zeus, Poseidón y Plutón se repartieron el gobierno cuando lo recibieron de su padre. Existía en tiempos de Cronos, y aún ahora continúa entre los dioses, una ley acerca de los hombres según la cual el que ha pasado la vida justa y piadosamente debe ir, después de muerto, a las islas de los Bienaventurados y residir allí en la mayor felicidad, libre de todo mal; pero el que ha sido injusto e impío debe ir a la cárcel de la expiación y del castigo, que llaman Tártaro. En tiempos de Cronos y aún más recientemente, ya en el reinado de Zeus, los jueces estaban vivos y juzgaban a los hombres vivos en el día en que iban a morir; por tanto, los juicios eran defectuosos. En consecuencia, Plutón y los guardianes de las islas de los Bienaventurados se presentaron a Zeus y le dijeron que, con frecuencia, iban a uno y otro lugar hombres que no lo merecían. Zeus dijo:

«Yo haré que esto deje de suceder. En efecto, ahora se deciden mal los juicios; se juzga a los hombres —dijo— vestidos, pues se los juzga en vida. Así pues, dijo él, muchos que tienen el alma perversa están recubiertos con cuerpos hermosos, con nobleza y con riquezas, y cuando llega el juicio se presentan numerosos testigos para asegurar que han vivido justamente; los jueces quedan turbados por todo esto y, además, también ellos juzgan vestidos; sus ojos, sus oídos y todo el cuerpo son como un velo con que cubren por delante su alma. Éstos son los obstáculos que se les interponen y, también, sus ropas y las de los juzgados; así pues, en primer lugar, dijo, hay que quitar a los hombres el conocimiento anticipado de la hora de la muerte, porque ahora lo tienen. Por lo tanto, ya se ha ordenado a Prometeo que les prive de este conocimiento. Además, hay que juzgarlos desnudos de todas estas cosas. En efecto, deben ser juzgados después de la muerte. También es preciso que el juez esté desnudo y que haya muerto; que examine solamente con su alma el alma de cada uno inmediatamente después de la muerte, cuando está aislado de todos sus parientes y cuando ha dejado en la tierra todo su ornamento, a fin de que el juicio sea jus-

to. Yo ya había advertido esto antes que vosotros y nombré jueces a hijos míos, dos de Asia, Minos y Radamantis, y uno de Europa: Éaco. Estos, después de que los hombres hayan muerto, celebrarán los juicios en la pradera en la encrucijada de la que parten los dos caminos que conducen el uno a las islas de los Bienaventurados y el otro al Tártaro. A los de Asia les juzgará Radamantis, a los de Europa, Éaco; a Minos le daré la misión de pronunciar la sentencia definitiva cuando los otros dos tengan duda, a fin de que sea lo más justo posible el juicio sobre el camino que han de seguir los hombres.»

Platón: *Gorgias*, traducción de J. Calonge.

Estamos al final de un diálogo íntegramente consagrado —como indica su subtítulo— a la retórica. Combate a tres asaltos, hace intervenir sucesivamente a Gorgias, Polos y Calicles, todos avezados en la sofística, en un debate difícil, polémico, en el que no faltan ni los argumentos de mala fe ni la agresividad. Ni el tono general, ni tampoco el desarrollo de la discusión, dejan adivinar la magnificiencia del final, el relato serio y grave que cierra el diálogo y revela cómo fue concebida y organizada la justicia en los infiernos.

El petulante de Calicles, con toda la fogosidad y el cinismo de la juventud dorada de Atenas, acaba de exponer su concepción de la ley del más fuerte y la moral de «vivir intensamente las pasiones sin límites». Vencido pronto por Sócrates, capitula y, humillado, no intervendrá más. La atmósfera deja entonces de ser conflictiva, y el torneo verbal se torna en un monólogo: la muerte no tiene en sí nada de espantoso, salvo para el culpable, repite incansablemente Sócrates; ya que, si el alma está cargada de crímenes cuando desciende en el Hades, se dispone entonces a afrontar la suprema desgracia... Como prueba este relato...

«ESCUCHA ESTA HISTORIA TAN BELLA»

Jamás la pareja *mythos-logos* habrá sido puesta en relieve con tanto vigor por Sócrates como en el final del *Gorgias*. Insiste tres veces (523 a, 526 d, 527 a): «A aquello que podemos tomar por un cuento de mujer, yo le doy crédito». «Por mi parte, doy crédito a estos relatos». Este cuento, sólo tendríamos «el derecho de despreciarlo si en nuestras investigaciones hubiésemos hallado alguna conclusión mejor y más acertada». Aquí también, la fábula, más eficaz que la argumentación teórica, merece nuestra adhesión y nuestro respeto.

El relato nos llega de Homero (*Iliada*, XV, 187). Veremos que, lejos de seguirlo al pie de la letra, Platón lo adapta, lo enriquece y lo prolonga: el interés del mito consiste, en efecto, en buena parte en la intervención de Zeus restituyendo la justicia en el más allá, lo que parece ser un hallazgo platónico...

Estamos en tiempos de Cronos. Tres dioses se reparten el universo: Zeus reina en los cielos, Poseidón sobre las aguas, Plutón en el interior de la tierra. Una ley gobernaba entonces el destino de las almas después de la muerte, y esta ley era simple: los justos conocían la felicidad perfecta en las islas de los Bienaventurados, los malos eran lanzados al Tártaro.[1]

Pero la ley era rudimentaria y demasiado sistemática, los juicios eran apresurados y maniqueos. Y es que raros son los hombres completamente justos o injustos, y el juicio de una existencia exige ser matizado.

Zeus toma entonces tres medidas. Para empezar hay que quitar a los hombres la presciencia de su muerte. Ignorar la hora de su muerte supone estar siempre preparado para el instante fatídico. Conocerla, por el contrario, es poder prepararse sólo en el último momento;[2] y eso falsea la opinión del juez: desde ahora, los hombres comparecerán ante sus tribunales con la integridad de su vida. Conviene después despojar a las almas de su envoltorio corporal: éste puede crear una ilusión (belleza, riquezas, aparato...) y, aquí también, influir en el juicio. El alma

[1] El Tártaro parece ser bien conocido por Homero. Las islas de los Bienaventurados no aparecen hasta Hesíodo (*Los trabajos y los días*, 170) y corresponden a los paraísos de los pitagóricos. Más que de Homero, todo este mito parece sacado de la tradición pitagórica.

[2] Prometeo («aquel que prevee») había enseñado a los hombres, entre otras cosas, el arte de prever la hora de su muerte. Zeus habría ordenado que se pusiese fin a este arte ambiguo.

se presentará desnuda, en su verdad, despojada de las mentirosas apariencias sensibles, tal cual, sin pompa ni asistencia, ante la sentencia. Se trata pues de dotarse de jueces de calidad, sometidos ellos mismos a un control de la mayor imparcialidad, con el fin de asegurar la justicia más perfecta.

Así, ningún alma escapará a la justa sentencia del tribunal supremo, aunque sea la del gran Rey, de un tirano, de un potentado o de un hombre político, más corrompido que otros por el poder y la autoridad. Tal como nos enseña Homero, que no duda en representar los suplicios sin fin de Tántalo, Sísifo o Titios (525 e).

Más justicia en el reino de los muertos...

Como sabemos, la creencia en una sentencia *post mortem* tiene ya una larga historia en la Grecia de Platón.[3] Los Infiernos —reino de la muerte, país sin retorno, casa de las Tinieblas, Sheol— son de hecho tan antiguos como las más antiguas civilizaciones de la cuenca mediterránea, sumeria, hebrea, egipcia... En Grecia, poco a poco el reino del Hades tuvo una geografía y una mitología precisas. En las creencias populares —hasta la época de Homero e incluso más tarde— era un lugar indefinido e indiferenciado en el que las almas vivían como al ralentí, en perpetuo arrepentimiento de su existencia terrestre. «La vida del muerto no era pues ni feliz ni desgraciada, era vaga, inerte, indefinible. Las almas recorrían ese mundo inconsistente, ligeras, sometidas al más pequeño soplo, y los griegos creían encontrar ese escalofrío de las almas desplazadas por el viento en el temblor de las flores asfodelas que se abren en otoño.» Pero esta «vida apagada» de la que habla Homero presentaba, en el plano moral, el doble inconveniente de ser a la vez demasiado cruel para los buenos y demasiado bondadosa para los malos. Progresivamente, apareció entonces la visión dualista de un lugar de felicidad y de un lugar de tortura, y con ella la idea del castigo. La topografía se precisó. Así, en los poetas órficos hallamos la idea de un viaje del alma, escoltada por Hermes, hasta una bifurcación en la que una de las vías lleva al Tártaro y la otra a los Campos Elíseos. Es en esta encrucijada donde se hallan los tres jueces infernales: Minos, Eaco y Ramadante.

[3] Jacques Lacarrière describe la evolución: *En suivant les dieux*, collection «Pluriel», libro 3, cap. 3 («Le jugement des âmes»).

Ya con Píndaro, pero sobre todo con Platón, la especulación y la imaginación poética se enriquecen: Platón conserva la geografía general del más allá, la presencia majestuosa de los tres jueces, pero está incomodado por la única alternativa felicidad/suplicios, como si en este mundo sólo hubiesen virtuosos para recompensar o criminales para castigar. La creencia se vuelve más compleja, basada en una concepción más sutil y más exigente de la justicia; a partir de ahora, los hombres serán juzgados y sancionados según su vida, sus actos y sus méritos, de forma personalizada y proporcional.

Las medidas de Zeus adquieren ahora todo su sentido: los hombres serán juzgados no según lo que eran en el momento de su muerte, sino según lo que han sido durante la integridad de su vida. Lo que se aprecia es una vida entera, en la complejidad de lo que ha sido su existencia. Los hombres serán juzgados no bajo una apariencia (cualidades sensibles, status social...) sino «desnudos», en lo que son o han sido. Imparcialidad, neutralidad, ausencia de prejuicios, son de rigor en lo sucesivo. Los mismos jueces son justos, controlados por una instancia moral superior y motivados por el único deseo de equidad.

Todo está preparado para que, tanto aquí como en el más allá, reine una justicia de calidad: una apreciación personalizada del sujeto, la neutralidad de los jueces, una diferenciación modulada de las sanciones. Estamos listos para la lectura del *Fedón*.

LA DISTRIBUCIÓN DE LAS SANCIONES

Fedón 113 d-114 c

Siendo tal como se ha dicho la naturaleza de estos parajes, una vez que los finados llegan al lugar a que conduce a cada uno su genio, son antes que nada sometidos a juicio, tanto los que vivieron bien y santamente como los que no. Los que se estima que han vivido en el término medio, se encaminan al Aqueronte, suben a las barcas que hay para ellos y, a bordo de éstas, arriban a la laguna, donde moran purificándose; y mediante la explicación de sus delitos, si alguno ha delinquido en algo, son absueltos, recibiendo asimismo cada uno la recompensa de sus buenas acciones conforme a su mérito. Los que, por el contrario, se estima que no tienen remedio por causa de la gravedad de sus yerros, bien porque hayan cometido muchos y grandes robos sacrílegos, u homicidios injustos e ilegales en gran número, o cuantos demás delitos hay del mismo género, a esos el destino que les corresponde les arroja al Tártaro, de donde no salen jamás. En cambio, quienes se estima que han cometido delitos que tienen remedio, pero graves, como, por ejemplo, aquellos que han ejercido violencia contra su padre o su madre en un momento de cólera, pero viven el resto de su vida con el arrepentimiento de su acción, o bien se han convertido en homicidas en forma similar, éstos habrán de ser precipitados en el Tártaro por necesidad; pero, una vez que lo han sido y han pasado allí un año, los arroja afuera el oleaje: a los homicidas frente al Cócito, y a los que maltrataron a su padre o a su madre frente al Piriflegetonte. Y una vez que, llevados por la corriente, llegan a la altura de la laguna Aquerusíade, llaman entonces a gritos, los unos a los que mataron, los otros a quienes ofendieron, y después de llamarlos les suplican y les piden que les permitan salir a la laguna y les acojan. Si logran convencerlos, salen y cesan sus males; si no, son llevados de nuevo al Tártaro y de aquí otra vez a los ríos, y no cesan de padecer este tormento hasta que consiguen persuadir a quienes agraviaron. Tal es, en efecto, el castigo que les fue impuesto por los jueces. Por último, los que se estima que se han distinguido por su piadoso vivir son los que, liberados de estos lugares del interior de la tierra y escapando de ellos como de una prisión, llegan arriba a la pura morada y se establecen sobre la tierra. Y entre éstos, los que se han purificado de un modo suficiente por la filosofía viven completamente sin cuerpos para toda la eternidad, y llegan a moradas aún más bellas que estas, que no es fácil describir, ni el tiempo basta para ello en el actual momento.

Platón: *El banquete. Fedón. Fedro*, traducción de Luis Gil.

Estamos en las antípodas del clima polémico del *Gorgias.* Sócrates va a morir y asistimos a sus últimos momentos. Rodeado de algunos de sus mejores amigos, en una atmósfera de confianza total, se entrega a una última meditación sobre el destino de las almas y su viaje en las moradas del Hades. El texto, del que sólo habíamos conservado una pequeña parte, se presenta como un largo monólogo casi ininterrumpido, que deja abundante lugar a la ficción y las creencias tradicionales después de la austera demostración teórica de las pruebas de la inmortalidad del alma, que ocupa lo esencial del diálogo.

No opongamos aquí, sin embargo, la demostración lógica y la narración poética: el *Fedón* — como ha mostrado Châtelet — aparece todo él como un largo «ejercicio espiritual», un sermón sobre la muerte que, fundamentalmente, intenta acumular, mediante métodos diversos y para espíritus aún abrumados por el temor a la muerte, verosimilitudes, hipótesis creíbles,[1] invitando a cada cual a «apostar» por la inmortalidad.

El relato mítico, uno de los más largos de la obra de Platón, se compone de dos partes: un mito geográfico, que presenta una minuciosa descripción de las estructuras de la tierra, de las islas Afortunadas en el subsuelo del Tártaro; y un mito escatológico concerniente al juicio y la suerte de las almas. Es lo único que nos interesa aquí. Esta parte, mucho más breve que la precedente, la regula y le da sentido: la estructura del mundo y de la tierra están ordenadas en re-

[1] Lo que explica las comparaciones habitualmente intentadas por los comentadores de Platón, entre el *Fedón* y el *Timeo* (cf. nuestro capítulo sobre «El demiurgo»): ni fantasía de una imaginación poética ni juego frívolo; se trata en ambos casos de la búsqueda de una conjetura probable, allí donde el método lógico no alcanza.

lación al destino de las almas, que de este modo están integradas en el orden moral y dispuestas bajo la idea del Bien.

En su introducción al *Fedón*, Léon Robin va en este sentido: si el punto de partida para Platón es mostrar que los malos deben ser castigados por sus faltas y los buenos recompensados por sus virtudes, es necesario que el alma sobreviva al cuerpo. La cuestión es entonces saber como la organización física del mundo puede satisfacer «con verosimilitud» este doble principio.

Así, la tierra es redonda, inmóvil en el centro del mundo. Se compone de tres esferas concéntricas: una tierra superior, paraíso terrestre, situada en la luz pura, habitada por los dioses y los bienaventurados; la tierra media, que es nuestra morada actual, y una tierra inferior, el Hades. Varias depresiones comunican estas esferas entre sí, hasta el abismo central de la Tierra: el Tártaro. Largos ríos —Océano, Aqueronte, Piriplegeton, Cocito— e inmensos lagos estancados —Aquerosias, Estigia— completan esta geografía del mundo subterráneo, y permiten explicar el camino seguido por las almas después de la muerte.

«Algo parecido para nuestras almas y su residencia» (114 d)

El mito geográfico (107 d-113 d) se detiene bruscamente, el mito escatológico (113 d-114 c) comienza. Curiosamente, más que la continuación directa de esta topografía infernal, nuestro texto parece reanudar con el del *Gorgias* (524 a) en el punto en el que habíamos dejado a los muertos, en la pradera, en la encrucijada de dos caminos en la que se reúnen los jueces, Ramadante, Eaco y Minos.

¿En qué se convierten las almas después de su juicio? Están repartidas, en función de su vida pasada, en categorías: parece que podamos distinguir cinco.[2] Las dos primeras conciernen a los sabios de una «eminente santidad», y entre ellos —paradójicamente más venerados que los precedentes— los filósofos que se

[2] Nosotros modificamos un poco el orden del texto, que cita sucesivamente a: 1) los mediocres; 2) los grandes culpables incurables; 3) los culpables con circunstancias atenuantes; 4) las almas santas, y los filósofos. El orden tiene menos importancia que la intención de marcar claramente la gama modulada de las sentencias y la diversidad de los destinos reservados a las almas.

han consagrado a las Ideas. Éstos se librarán para siempre de sus cuerpos, y podrán vivir definitivamente desencarnados (por tanto no sometidos a la reencarnación) en las regiones superiores del paraíso. La tercera, en el otro extremo de la escala jerárquica, concierne a los grandes culpables de crímenes inexpiables, juzgados incurables. A éstos, una pena, por muy dura que fuese, no les serviría de nada. Así, son precipitados sin piedad en el Tártaro, de dónde no saldrán jamás. El cuarto agrupa a los criminales con faltas graves, pero con «circunstancias atenuantes» (actos realizados bajo ataques de cólera..), o que ya fueron objeto de arrepentimiento. Éstos, claro está, conocerán las torturas del Tártaro, pero por un tiempo limitado. Una vez acabado este periodo, deberán conmover a sus antiguas víctimas, obtener de ellas indulgencia, piedad o perdón. A las víctimas, por su parte, les corresponde dominar la situación; son ellas las que deben valorar... La última comprende sin duda a la gran mayoría de los humanos: ni ángeles, ni bestias, medio cobardes, medio valientes, mediocres y capaces de ser buenos a la vez, de estos hombres de existencia «media». A éstos no se les impondrá ningún castigo propiamente dicho, pero se les exigirá una purificación —o una purgación— en un lugar que no es nombrado aquí, pero que se parece bastante a un purgatorio (si aceptamos la definición que da Jacques Le Goff, «un más allá intermedio para un tipo de faltas intermedio»).[3]

Una nueva concepción de la justicia: personalización y proporcionalidad

Así, cada cual tiene la sanción que merece. Es el triunfo de la justicia distributiva de Aristóteles.[4] No «a todos lo mismo», sino «a cada uno según sus actos». La sanción debe ser proporcional a la falta para ser justa (o santa: *sanctus*). Una vez más, la justicia platónica se entiende en términos de proporciones, de proporcionalidad, pero también en términos de justo equilibrio, de armoniosa correspondencia: la pena debe corresponder al deli-

[3] J. Le Goff, *La naissance du purgatoire*, París, Gallimard, 1981.
[4] Aristóteles distingue la justicia conmutativa (a todos la misma parte) y la justicia distributiva (a cada uno su parte).

to, la recompensa al acto virtuoso, en un justo escalonamiento de los comportamientos honorables o culpables. Se nota que Platón desea desmarcarse del maniqueísmo de buenos y malos, como si la humanidad no pudiese reducirse a estos extremos. Se le nota incómodo en el dualismo de las islas Afortunadas y el Tártaro; multiplica los lugares intermedios, modula las sanciones, distingue entre niveles de culpabilidad y escalona los castigos. A cada cual lo que se merece, a cada cual su destino en el reino de los muertos...

En esta jerarquía que va de la extrema santidad a la extrema culpabilidad, la diversidad de los destinos es más que una cuestión de grado, corresponde a la naturaleza de las mismas. En los dos extremos, las almas conocen una eternidad de felicidades o de sufrimientos. Completamente purificadas, las almas de los filósofos escapan para siempre de la reclusión en los lugares infernales y a la servidumbre de los renacimientos. Incurables, los grandes criminales son sumergidos para siempre en el Tártaro y, sin regresar nunca a la generación, sólo sobreviven para su expiación eterna. Los otros —es decir, la inmensa mayoría de las almas— viven en un estado provisional. Primero porque están sometidas a la ley de las reencarnaciones,[5] y después porque su pena sólo dura el tiempo de la obtención de una indulgencia, o de una purgación. «Trancurrido este tiempo», el viaje continúa a través de las aguas de los ríos y los lagos...[6]

Pero la justicia no es sólo distributiva. También quiere ser reparadora. Por una doble razón: primero porque el culpable debe reparar su falta ante aquel que fue su víctima, implorando su indulgencia y su perdón, en justa compensación. Victor Goldsmichdt[7] tiene razón cuando afirma que el juez no tiene nada de un mero Dios-gendarme que estimaría, sopesaría, condenaría; el asunto se arregla entre el culpable y la víctima: a ella le corresponde juzgar y apreciar, ya que ella, y sólo ella ha padecido los efectos de la falta cometida (aunque, como sabemos,

[5] *Fedro*, 248 d - *Fedón*, 81 e - *Las leyes*, X, 904 c-d.

[6] Espacio y tiempo, como vemos, se mezclan sutilmente: ¿el paraíso es un lugar propiamente dicho, o la eternidad de la felicidad perfecta de la contemplación? ¿el purgatorio es un lugar o un período de purgación?

nada es menos fiable que el juicio de la persona herida, más dispuesta en general a vengarse que a mostrar compasión y clemencia).

A continuación, es sobre todo reparadora, porque la pena tiene por función esencial enmendar al culpable y llevarlo a la purificación. Nadie es verdaderamente malo voluntariamente, y el alma ha actuado mal a menudo, sin comprender que la culpa es un mal. La sanción llevará a la reflexión,[8] al arrepentimiento, en una especie de cara a cara purificador del alma consigo misma.[9] Es aquí dónde el tema del purgatorio adquiere todo su significado: ni es un lugar de castigo, aunque fuese provisional, ni tampoco un lugar de expiación de las faltas pasadas, es el lugar de una regeneración y de un retorno posible a la inocencia. Deberemos esperar al siglo XII de nuestra era para que el imaginario cristiano reencuentre, según Jacques Le Goff, este más allá intermedio de purgación-purificación.

Parece, por tanto, que es un intento de perfeccionar la noción de justicia cuando Platón enriquece las creencias escatológicas de su tiempo, dándoles una evidente connotación moral. No nos extrañemos que sea en *La república* —el gran diálogo platónico sobre la justicia— dónde los dos temas del *Gorgias* y el *Fedón* encuentran su pleno desarrollo y su última significación.

[7] V. Goldschmidt: La religión de Platón en *Platonisme et Pensée contemporaine*, Vrin, 1990, p. 72.

[8] Una de las prisiones de *Las leyes* se llama «casa de reflexión» (X, 908 a).

[9] Cf. Goldschmidt, op. cit., p. 75.

ER, EL ARMENIO

La república X, 617 d- 621 b

La elección de los modos de vida.

«Palabra de la virgen Láquesis, hija de la Necesidad: almas efímeras,[1] éste es el comienzo, para vuestro género mortal de otro ciclo anudado a la muerte. No os escogerá un demonio, sino que vosotros escogeréis un demonio.[2] Que el que resulte por sorteo el primero elija un modo de vida, al cual quedará necesariamente asociado. En cuanto a la excelencia, no tiene dueño, sino que cada uno tendrá mayor o menor parte de ella según la honre o la desprecie; la responsabilidad es del que elige, Dios está exento de culpa». Tras decir esto, arrojó los lotes entre todos, y cada uno escogió el que le había caído al lado, con excepción de Er, a quien no le fue permitido. A cada uno se le hizo entonces claro el orden en que debía escoger. Después de esto, el profeta colocó en tierra, delante de ellos, los modelos de vida, en número mayor que el de los presentes, y de gran variedad. Había toda clase de vidas animales y humanas: tiranías de por vida, o bien interrumpidas por la mitad, y que terminaban en pobreza, exilio o mendicidad; había vidas de hombres célebres por la hermosura de su cuerpo o por su fuerza en la lucha, o bien por su cuna y por las virtudes de sus antepasados; también las había de hombres oscuros y, análogamente, de mujeres. Pero no había en estas vidas ningún rasgo de alma, porque esta se volvía inexorablemente distinta según el modo de vida que elegía; mas todo lo demás estaba mezclado entre sí y con la riqueza o con la pobreza, con la enfermedad o con la salud, o con estados intermedios entre estas. Según parece, allí estaba todo el riesgo para el hombre, querido Glaucón. Por este motivo se deben desatender los otros estudios y preocuparse al máximo sólo de éste, para investigar y conocer si se puede descubrir y aprender quién lo hará capaz y entendido para distinguir el modo de vida valioso del perverso, y elegir siempre y en todas

[1] Efímeras, en sentido en que se limitan a pasar por los cuerpos; son inmortales en sí mismas.

[2] La creencia en el genio, personificación del destino de cada uno, existía antes de Platón (cf. *Fedón*, 107 d); pero contradice la opinión popular al proclamar que no es el genio quien nos escoge, sino nosotros quienes escogemos, y que de este modo, somos responsables de nuestro destino.

partes lo mejor en tanto sea posible, teniendo en cuenta las cosas que hemos dicho, en relación con la excelencia de su vida, sea que se las toma en conjunto o separadamente.[3] Ha de saber cómo la hermosura, mezclada con la pobreza o la riqueza o con algún estado del alma, produce el mal o el bien, y qué efectos tendrá el nacimiento noble y plebeyo, la permanencia en lo privado o el ejercicio de cargos públicos, la fuerza y la debilidad, la facilidad y la dificultad de aprender y todas las demás cosas que, combinándose entre sí, existen por naturaleza en el alma o que ésta adquiere; de modo que, a partir de todas ellas, sea capaz de escoger razonando el modo de vida mejor o el peor, mirando a la naturaleza del alma, denominando «el peor» al que la vuelva más injusta, y «mejor» al que la vuelva más justa, renunciando a todo lo demás, ya que hemos visto que es la elección que más importa, tanto en vida como tras haber muerto. Y hay que tener esta opinión de modo firme, como el adamanto, al marchar al Hades, para ser allí imperturbable ante las riquezas y males semejantes, y para no caer en tiranías y en otras acciones de esa índole con que se producen muchos males e incurables y uno mismo sufre más aún; sino que haya que saber siempre elegir el modo de vida intermedio entre éstos y evitar los excesos en uno u otro sentido, en lo posible, tanto en esta vida como en cualquier otra que venga después; pues es de este modo como el hombre llega a ser más feliz.

Y entonces el mensajero del más allá narró que el profeta habló de este modo: «Incluso para el que llegue último, si elige con inteligencia y vive seriamente, hay una vida con la cual ha de estar contento, porque no es mala. De modo que no se descuide quien elija primero ni se descorazone quien resulte último». Y contó que, después de estas palabras, aquel a quien había tocado ser el primero fue derecho a escoger la más grande tiranía, y por insensatez y codicia no examinó suficientemente la elección, por lo cual no advirtió que incluía el destino de devorarse a sus hijos y otras desgracias; pero cuando la observó con más tiempo, se golpeó el pecho, lamentándose de su elección, por haber dejado de lado las advertencias del profeta; pues no se culpó a sí mismo de las desgracias, sino al azar, a su demonio y a cualquier otra cosa menos a él mismo. Era uno de los que habían llegado desde el cielo y que en su vida anterior había vivido en un régimen político bien organizado, habiendo

[3] Por tanto, los hombres no son capaces en general de hacer una buena elección por sí mismos. Deben dirigirse al filósofo que, en moral como en política, es el único capaz de dirigir a la masa.

tomado parte en la excelencia, pero por hábito y sin filosofía.[4] Y podría decirse que entre los sorprendidos en tales circunstancias no eran los menos los que habían venido del cielo, por cuanto no se habían ejercitado en los sufrimientos. Pero la mayoría de los que procedían de bajo tierra, por haber sufrido ellos mismos y haber visto sufrir a otros, no actuaban irreflexivamente al elegir. Por este motivo, además de por el azar del sorteo, era por lo que se producía para la mayoría de las almas el trueque de males y bienes. Porque si cada uno, cada vez que llegara a la vida de aquí, filosofara sanamente y no le tocara en suerte ser de los últimos, de acuerdo con lo que se relataba acerca del más allá probablemente no sería sólo feliz aquí sino que también haría el trayecto de acá para allá y el regreso de allá para acá no por un sendero áspero y subterráneo, sino por otro liso y celestial. Dijo Er, pues, que era un espectáculo digno de verse, el que cada alma escogiendo modos de vida, ya que inspiraba piedad, risa y asombro, porque en la mayoría de los casos se elegía de acuerdo con los hábitos de la vida anterior. Contó que había visto al alma que había sido de Orfeo eligiendo la vida de un cisne, por ser tal su odio al sexo femenino, a raíz de haber muerto a manos suyas, que no consentía en nacer procreada en una mujer; y que había visto también el alma de Támiras escogiendo la vida de un ruiseñor y, a su vez, a un cisne que, en su elección, trocaba su modo de vida por uno humano, y del mismo modo con otros animales cantores. Al alma que le tocó en suerte ser la vigésima la vio eligiendo la vida de un león: era la de Ayante Telamonio, que, recordando el juicio de las armas, no quería renacer como hombre. A ésta seguía la de Agamenón, también en conflicto con la raza humana debido a sus padecimientos, que se intercambiaban con una vida de águila. Al alma de Atalanta le tocó en suerte uno de los puestos intermedios y, luego de ver los grandes honores rendidos a un atleta, ya no pude seguir de largo sino que los cogió. Después de ésta vio la de Epeo, hijo de Panopeo, que pasaba a la naturaleza de una mujer artesana; y lejos, en los últimos puestos, divisó el alma del hazmerreír Tersites, que se revestía con un cuerpo de mono; y la de Ulises, a quien por azar le tocaba ser la última de todas, que avanzaba para hacer su elección y, con la ambición abatida por el recuerdo de las fatigas pasadas, buscaba el

[4] Cf. *Fedón*, 81 d-82 b, donde Platón dice que las almas que han practicado la templanza y la justicia por costumbre, pero sin inteligencia ni filosofía, emigrarán a especies animales sociables o a los cuerpos de personas honradas, y que sólo las almas amantes del saber entrarán en la especie divina.

modo de vida de un particular ajeno a los cargos públicos, dando vueltas mucho tiempo; no sin dificultad halló una que quedaba en algún lugar, menospreciada por los demás y, tras verla, dijo que habría obrado del mismo modo si le hubiera tocado en suerte ser la primera, y la eligió gozosa. Análogamente, los animales pasaban a hombres o a otros animales, transformándose los injustos en salvajes y los justos en mansos; y se efectuaba todo tipo de mezclas.

El Leteo. Subida de las almas a la tierra.

Una vez que todas las almas escogieron su modo de vida, se acercaban a Láquesis en el orden que les había tocado. Láquesis hizo que a cada una la acompañara el demonio que había escogido, como guardián de su vida y ejecutor de su elección. Cada demonio condujo a su alma hasta Cloto, poniéndola bajo sus manos y bajo la rotación del huso que Cloto hacía girar, ratificando así el destino que, de acuerdo con el sorteo, el alma había escogido. Después de haber tocado el huso, el demonio la condujo hacia la trama de Átropo, para que lo que había sido hilado por Cloto se hiciera inalterable, y de allí, y sin volver atrás, hasta por debajo del trono de la Necesidad, pasando al otro lado de éste. Después de que pasaron también las demás, marcharon todos hacia la planicie del Olvido, a través de un calor terrible y sofocante. En efecto, la planicie estaba desierta de árboles y de cuanto crece de la tierra. Llegada la tarde, acamparon a la orilla del río de la Desatención, cuyas aguas ninguna vasija puede retenerlas. Todas las almas estaban obligadas a beber en medida de agua, pero a algunas no las preservaba su sabiduría de beber más allá de la medida, y así, tras beber, se olvidaban de todo. Luego se durmieron, y en medio de la noche hubo un trueno y un terremoto, y bruscamente las almas fueron lanzadas desde allí —unas a un lado, otras a otro— hacia arriba, como estrellas fugaces, para su nacimiento. A Er se le impidió beber el agua; por dónde y cómo regresó a su cuerpo, no lo supo, sino que súbitamente levantó la vista y, al alba, se vio tendido sobre la pira.

De este modo, Glaucón, se salvó el relato y no se perdió, y también podrá salvarnos a nosotros, si le hacemos caso, de modo de atravesar el río del Olvido manteniendo inmaculada nuestra alma.

Y si me creéis a mí, teniendo el alma por inmortal y capaz de mantenerse firme ante todos los males y todos los bienes, nos atendremos siempre al camino que va hacia arriba y practicaremos en todo sentido la justicia acompañada de sabiduría, para que seamos amigos entre nosotros y con los dioses, mientras permanezcamos

aquí y cuando nos llevemos los premios de la justicia, tal como los recogen los vencedores. Y tanto aquí como en el viaje de mil años que hemos descrito, seremos dichosos.

Platón: *La república*, traducción de Conrado Eggers Lan.

Estamos al final de un largo diálogo rico en peripecias y acontecimientos, pero que en ningún momento pierde su hilo conductor: la justicia. Falta mostrar en un último debate que la virtud y su contrario sólo reciben su verdadera sanción en la vida futura. Para dar a su discurso su carácter de revelación divina, Sócrates recurre al discurso de Er, el armenio,[5] cuya alma se dice que volvió a la tierra después de una estancia en el reino de los muertos. Su revelación aporta un complemento esencial a los mitos del *Gorgias* o del *Fedón*: ¿cómo se produce, una vez expresado el juicio y purgada la pena, el retorno a la vida de las almas sometidas a la reencarnación? *La república* pone el broche final: después del paso de la muerte a los Infiernos, escuchemos la historia del paso de los Infiernos a la vida...

La revelación de Er resucitado de entre los muertos

Er, un soldado muerto en el campo de batalla (614 c), vuelve a la vida doce días después, en el momento de su cremación; ha sido perdonado excepcionalmente y escogido por los jueces para ser mensajero del más allá entre los hombres; narra entonces su descubrimiento del que sólo conservamos la última parte. Las almas de los muertos, tras haber sido juzgadas según su mérito (cf. mito del *Fedón*), se encuentran en una pradera en la que permanecen durante siete días; después, se dirigen hacia una inmensa columna y pronto disciernen las cadenas que unen entre sí a las esferas celestes. «En las extremidades de estas ata-

[5] Parece que el relato, lejos de ser una invención de Platón, combina de manera muy libre elementos pertenecientes a las tradiciones órficas o pitagóricas.

duras, estaba suspendido el huso de la Necesidad que hace girar todas las esferas». Al lado de este huso están las hijas de lo Necesidad, las tres Moiras: Laquesis, Cloto y Atropos.

Un hierofante anuncia solemnemente la continuación de las operaciones (617 d): los destinos serán lanzados al azar, y determinarán el rango de cada cual en la distribución de los innombrables modelos de vida. A continuación, las suertes serán ofrecidas en mayor número que los candidatos, y cada cual podrá escoger con conocimiento de causa: vida breve o larga, animal o real, oscura o ilustre, todas con su parte de alegrías y penas, de éxitos y de infortunios.

Pero la elección —que integra múltiples datos heterogéneos (nacimiento, habilidades, sucesos favorables o desgraciados...)— sigue siendo compleja. Algunos se dejan seducir, fascinados por el brillo engañoso de una vida lujosa o soberana. Otros eligen en función de sus costumbres y a partir de lo que ya conocen; los hay que reaccionan contra una vida que aborrecen; algunos incluso se vuelven animales por odio al género humano. En todo caso, la elección de los hombres es ridícula y patética y su actitud irrisoria después de la elección, cuando, descontentos de su suerte, recriminan al destino en vez de a sí mismos.

Sea lo que sea, lo que está hecho, hecho está, y nadie puede volver atrás. Las almas vuelven a pasar ante las Moiras, que ratifican el destino atribuido y lo hacen irrevocable. Se trasladan a la llanura asfixiante del río Leteo y pierden todo recuerdo.[6] Amnésicas, caen sobre la tierra en un surtidor de estrellas, toman o retoman un cuerpo, y ya conocemos el resto...

[6] Las almas olvidan entonces sus vidas anteriores y aquello que han vivido en el más allá: la sentencia (*Gorgias*, 523 hasta 524 a), las penas o las purgaciones (*Fedón*, 113 d-114 c) y la elección misma de su destino. Caen sobre la tierra y toman un cuerpo. Encontramos el mito del Fedro, ya estudiado. La «llanura del olvido», aquí citada, se opone a la «llanura de la verdad» (*Fedro*, 248 b) como el Leteo a la *aletheia* (desaparición del olvido, reconstitución de un saber mediante la reminiscencia). Vemos hasta qué punto estos mitos son solidarios y complementarios entre sí. Sobre el tema decisivo en Platón de la memoria y el olvido, ver el artículo de M. Detienne: «La notion mythique d'alêthéia», *Revue des études grecques*, 1960.

DESTINO Y LIBERTAD

El mito de Er es sin duda una de las más bellas páginas escritas sobre las relaciones entre el destino y la libertad.

Está en juego algo capital: se trata de saber quién preside los destinos de cada cual. Sabemos que hasta la época clásica, los griegos —sin haber inventado la noción— habían impuesto la imagen majestuosa de una ley suprema que gobierna a los dioses y a los hombres. En Homero, la Moira es una diosa poderosa «de la que ninguno de los que ven el día pueden evitar los temibles golpes». En Hesíodo el destino es trinidad: Cloto, la hilandera cuya rueca desenrolla el hilo de la vida; Laquesis, dispensadora de la suerte, que asigna a cada cual su destino; Atropos, la inflexible, que con sus terribles tijeras corta sin piedad el hilo de las existencias. En Esquilo y los trágicos griegos, el destino es ante todo esa fuerza que se une a los pasos del culpable para castigarlo por su falta (por una falta que, juguete de ese mismo destino, ni siquiera ha escogido él mismo...); a veces «ciego», a menudo cruel, éste parece ensañarse sobre víctimas irresponsables, de las que Edipo será siempre el modelo a la vez absurdo y sobrecargado de sentido. La etimología del nombre es reveladora: *eimarmene* viene del verbo *meiromai*, en el que reconocemos la raíz *mer* presente en *meros* y en *Moirai* (las Parcas); el destino es ante todo aquello que asigna a cada cual su suerte, su parte, su sitio. Así, también en el estoicismo se le compara con un director de teatro que distribuye a cada cual su papel, o con un maestro de ceremonias asignando a cada cual su sitio en el banquete.[7]

Más o menos todas estas imágenes se encuentran en Platón, y el mito, tanto aquí como en otras partes, se limita a explotar una larga tradición. Pero Platón transforma el significado e intenta, aunque tímidamente, dejar sitio —dejar un sitio— a la libertad humana, al menos bajo la forma de una elección consciente y razonada.[8]

[7] Sabemos que los romanos construirán el término *fatum* sobre el viejo radical *fare* (decir), poniendo antes el carácter de lo ya dicho (ver sobre este tema Jean-Marie Domenach: *Le retour du tragique*, Du Seuil, cap. 2)

[8] Jacqueline de Romilly, en el último capítulo de su obra *La Grèce antique à la découverte de la liberté* (Biblio/essai, 1989), muestra como a partir del siglo V

Todo transcurre, en efecto, como si Platón quisiese desmarcarse de una concepción exclusivamente fatalista del destino y salvar, en los límites de una conciliación peligrosa, la parte más noble del hombre: su capacidad de elegir, y de elegirse, mediante una reflexión informada y responsable. Las suertes existen antes de la elección, los modelos ya están definidos (escritos, hilados...), los destinos redactados hasta en sus más mínimos detalles. Pero están propuestos como posibilidades de existencia y no impuestos como exigencias obligadas. El hombre elige su modelo (y su modo) de vida en pleno conocimiento de causa, ya que tiene todos los elementos de deliberación y a la vez una razón para deliberar. Además, la elección es decisiva, irrevocable, irreversible; pero al menos queda el hecho de un ser, a la vez *informado* en su deliberación previa, *libre* —sin presión ni trabas— en su decisión, *responsable* en una palabra, ya que capaz de responder de las consecuencias de su elección y de asumirla durante una vida entera.

Así, todo descansa una vez más sobre la calidad de la reflexión de cada cual: un cálculo juicioso, un juicio prudente que sopesará los pro y los contra, apreciará los detalles en función de un conjunto, pondrá en la balanza las ventajas y las desventajas, los datos favorables o desafortunados. Muchos se equivocan, y las causas de sus errores son reveladoras: precipitación excesiva del juicio, trampas de la seducción, peso de la costumbre,[9] reaccciones pueriles. Los hombres pagarán caro el haber pensado tan poco, tan rápido o tan mal.

Elegir bien, he ahí la cuestión. Sentimos el desasosiego de Platón, dividido entre destino y libertad, entre una tradición fa-

hubo una larga evolución de la noción de destino: de Herodoto a Tucídides en historia, de Esquilo a Eurípides en la tragedia. Pero añade que «hay que decir con decisión que, con los griegos, el hombre jamás estuvo reducido al estado de un instrumento ciego y pasivo en manos del destino»: siempre hubo, en diversos grados, «colaboración» entre uno y otro y una parte para la vacilación razonada, la elección y la iniciativa humana. Sin embargo, nunca los textos han sido tan explícitos y han ido tan lejos como en este pasaje de Platón.

[9] Sobre este tema nos es de utilidad el guión de Sartre para la película *Les jeux sont faits* (1947).

talista del todo-está-escrito, y una aspiración nueva a hacer del hombre un ser que responda de su vida, es decir, en sentido propio, un ser responsable. Lo que parece implicar al menos dos consecuencias: el destino ya no es, en ningún caso, esa fuerza transcendental abrumadora que decide por nosotros, para nosotros, a pesar de nosotros. Pero, por otra parte, si hacemos el mal, somos los únicos culpables, los dioses están «fuera de causa». El mal es asunto nuestro, los dioses son inocentes.[10]

Sin embargo, elegir bien no lo es todo, ya que lo esencial es «vivir bien: «Incluso para el que llegue el último, si elige con inteligencia y vive seriamente, hay una vida con la cual ha de estar contento, porque no es mala» (620 a). Esta frase es capital, y Víctor Goldschmidt la ha subrayado con razón (op. cit., p. 78). Nuestros destinos, esos «patrones» de existencia — conjuntos definidos como «composibles» según la terminología de Leibniz —, sólo alcanzan, en efecto, a los sucesos, las peripecias de una vida. El guión está escrito, pero no la manera de interpretar. El instante crítico de la «elección decisiva» es relativizado: la elección tiene lugar, en efecto, en el más allá, y es fundamental elegir bien, pero esta elección[11] tendrá lugar entre los esfuerzos de cada día, en cada instante del presente terrestre. La virtud, «lo único necesario»[12] en nuestros actos y nuestro comportamiento, decidirá, si no el contenido, al menos la calidad de la vida llevada en este mundo. La declaración del hierofante es formal: «la virtud no tiene dueño. Cada cual tendrá más o menos según si la honra o la descuida». Una cosa es ver como a uno se le atribuye el destino de un carpintero o de un poeta, otra es cuidar el uso, virtuoso o no, de su situación. La elección realizada en el más allá determina el esquema de una vida, no su calidad espiritual que en sí es sólo el resultado de la responsabilidad individual.

Más allá de esta difícil tentativa de conciliación y de la tímida introducción de una libertad existencial, este mito aparece una vez más como un himno a la racionalidad: la que actúa antes de

[10] *Timeo*, 42 d: «...para permanecer inocente de la futura malicia de cada uno de los seres».

[11] En el sentido en que Sartre dice que «no se trata de elegir su época, sino de elegir en ella».

[12] *Cármides*, 174 c.

la elección para escoger con inteligencia, la que se ejerce a lo largo de la vida para elegirse entre sus múltiples peripecias. La libertad humana nunca se manifiesta tanto en Platón como en una razón en activo, en un pensamiento vivo y vigilante.

No es casualidad que este mito cierre *La república*, largo poema consagrado a la necesidad de una razón-gobernante, dominante, triunfante. Pero ésta no es sólo una posibilidad de salvación para una ciudad frágil presa de las presiones más corrosivas, sino que ya desde el momento crítico de la gran elección original cuida de la calidad de nuestras existencias personales. En este final del diálogo, como en otros muchos lugares, hallamos lo esencial del mensaje de Platón: que en cualquier lugar del mundo, la ciudad o las almas, y en todas las épocas, el pensamiento racional es el rey. Sólo así seremos salvados.

4

El devenir del mundo

EL DEMIURGO

Timeo 29 c-30 c

Si, pues ¡oh Sócrates!, en multitud de cosas, en multitud de cuestiones relativas a los dioses y al nacimiento del Cosmos, en manera alguna llegamos a hacernos capaces de aportar razonamientos totalmente coherentes y llevados a su más extrema exactitud, no os sorprenda esto. Pero si aportamos razonamientos que no ceden a ningún otro en verosimilitud, hay que felicitarnos por ello, recordando que yo, el que habla, y vosotros, que juzgáis, no somos más que hombres, de manera que en estas materias nos basta aceptar una narración verosímil y no debemos buscar más.

SÓCRATES. — Perfecto, Timeo, y esto hay que entenderlo del todo como vos disponéis. Nosotros hemos acogido con admiración vuestro preámbulo. Acabad de darnos ahora, de un trazo, el texto de la ley.

Por qué hay un mundo. Bondad divina.

TIMEO. — Digamos, pues, por qué causa el que ha formado el devenir y el Cosmos los ha formado. Ese hacedor era bueno, y en cuanto bueno no nace en él ninguna clase de envidia respecto de nadie. Ajeno a la envidia, ha querido que todas las cosas naciesen lo más semejantes a él posible. Hay plena razón para admitir esta opinión de boca de los sabios, a saber: que ese dicho es el principio esencial del devenir y del Cosmos.

El Dios ha querido que todas las cosas fuesen buenas: ha dejado aparte, en la medida en que ello estaba en su mano, toda imperfección, y así ha tomado toda esa masa visible, desprovista de todo reposo y quietud, sometida a un proceso de cambio sin medida y sin orden, y la ha llevado del desorden al orden, ya que estimaba que el orden vale infinitamente más que el desorden. Y al que es

óptimo no le estaba permitido ni le está permitido hacer sino lo que es más bello. Habiendo, pues, reflexionado, advirtió que, partiendo de cosas por su naturaleza visibles, jamás podría surgir un Todo carente de inteligencia que fuera más bello que un Todo inteligente. Y, por otra parte, que el entendimiento no puede producirse en ninguna cosa si se le separa del alma. De acuerdo con estas reflexiones, luego de haber puesto el entendimiento en el alma y el alma en el cuerpo, modeló él el Cosmos, a fin de hacer de ello una obra que fuera, por su naturaleza, la más bella y la mejor. Así, pues, al final del *razonamiento verosímil*, hay que decir que el mundo es realmente un ser vivo, provisto de un alma y de un entendimiento, y que ha sido hecho así por la Providencia del Dios.

Platón: *Timeo*, traducción de Francisco de P. Samaranch, en *Obras completas*.

En su gran fresco *La escuela de Atenas*, Rafael representó a Platón sosteniendo en la mano el texto del *Timeo*, y es que ninguna de las obras del filósofo ejerció hasta el final de la Edad Media e incluso hasta Galileo una influencia tan importante como ésta. Fue durante casi veinte siglos el breviario de los sabios, de los físicos, de los médicos y de los astrónomos.

Si exceptuamos, al principio del diálogo, la evocación de Sócrates de la ciudad ideal descrita en *La república* y la leyenda de la Atlántida evocada por Critias, todo el texto no es más que una larga exposición, metódica y profesoral, mantenida por Timeo, el célebre astrónomo pitagórico de Locres, en el sur de Italia, que presenta en un discurso sin interrupción su sistema del mundo y sus concepciones biológicas. Sin embargo —y aunque se haya podido decir que «contenía una enciclopedia completa de la ciencia platónica—, el discurso no aspira en realidad al rigor demostrativo. ¿Cómo podría hacerlo si se trata de explicar el mundo sensible en devenir, fluctuante e inasequible, o la enigmática fabricación de este mundo por un Dios-obrero? El texto nos invita por tanto a la humildad: «Si, pues, ¡oh Sócrates!, en multitud de cosas, en multitud de cuestiones relativas a los dioses y al nacimiento del Cosmos, en manera alguna llegamos a hacernos capaces de aportar razonamientos totalmente coherentes y llevados a su más extrema exactitud, no os sorprenda esto, (...) no somos más que hombres, de manera que en estas materias nos basta aceptar una narración verosímil y no debemos buscar más.» Sin debilitar por ello la autoridad del relato, el mito verosímil (*eikos mythos*) es lo más plausible que el espíritu humano, en su flaqueza y a falta de algo mejor, puede decir. Lo que el devenir es al ser, lo verosímil lo es a la verdad, según la relación:

$$\frac{\text{devenir}}{\text{ser}} = \frac{\text{verosímil}}{\text{verdad}} = \frac{\textit{logos eikos}}{\textit{logos orthos}}$$

La certeza de la verdad desaparece aquí delante de la conjetura de lo más verosímil. El mito tiende aquí hacia el modelo teórico hipotético.

A pesar de que toda la exposición del *Timeo* puede ser considerada como el relato mítico más largo de la obra de Platón, sólo retendremos una de las páginas más célebres, la que concierne a la fabricación del universo por el Dios-demiurgo (29 d-30 c).

La génesis del universo: un Dios manos a la obra

«Imaginemos pues seriamente.» La existencia del mundo presupone tres elementos: un modelo a partir del cual éste será construido, un material mediante el cual se hará la construcción y un demiurgo que realizará el trabajo. Es de este último de lo que se trata aquí: causa activa, causa eficiente, poder de reflexión y de organización, carece sin embargo de poder de creación. No crea ni produce, organiza sabiamente la materia según el orden y la belleza, reproduciendo un modelo divino. El texto parte de un postulado que sustenta todo el pasaje: la afirmación de la bondad de Dios. Esta bondad inspira todas las etapas de su actividad.

La voluntad está en el origen de todo: una voluntad buena que quiere «un mundo lo más parecido posible a ella» (es decir, bueno), que quiere «que todo sea bueno en la medida de lo posible». Claro que, el mundo sensible, siendo material y sometido al devenir, no podría tener, ni mucho menos, la perfeccción de su autor divino, pero al menos no se introduce aquí ni la malignidad perversa, ni los celos mezquinos: la voluntad del Dios platónico es exclusivamente benévola.

Todo empieza con la puesta en orden del caos original. Ya que la materia existe antes que el mundo, informe, caótica, «sin descanso, sin concierto y sin orden». A la materia bruta, el artesano le imprime un orden *(taxis)* (movimiento cíclico de los planetas, reparto de las especies...). A semejanza del mundo inteligible, armonía y medida se inscriben en la materia. *El caos deviene cosmos.*

El cálculo debe hacer de este mundo «ordenado» el mundo «más bello». La acción del Dios-artesano no se limita a ser la plácida reproducción de un modelo existente: el demiurgo reflexiona y combina, elige y determina, cuenta y numera, mide y equilibra;[1] y esta intensa actividad intelectual que dirige al trabajo artesanal, también está enteramente animada por el deseo de modelar «el más bello» de los mundos posibles: el calculador y el artesano no se separan del artista.

La inteligencia es introducida al fin. Al ser más bello un todo inteligente que su contrario, el demiurgo anima ese cosmos que aún es sólo materia, introduciendo esta «alma del mundo» que será ampliamente descrita más adelante (34 b-37 c), y que es a la vez principio de los movimientos ordenados del universo, causa general de la vida y fundamento de la unidad del mundo.

[1] El cálculo es esencialmente de orden matemático: (cf. 53 b) «... recibieron de él su figura, por la acción de las ideas y los números»; encontramos aquí, según M. Schuhl, el tema fundamental del pitagorismo, según el cual toda la naturaleza está construida sobre una armadura matemática.

Al final de este «razonamiento verosímil», una breve conclusión permite recapitular lo esencial: el mundo es un ser vivo dotado de alma y de inteligencia. Sólo puede ser obra de una providencia *(pronoïa).*

Una causalidad inteligente y buena

A estas alturas del diálogo —y en la obra de Platón en general—, estas nociones de demiurgo, modelo arquetípico y alma del mundo siguen siendo oscuras e inciertas. ¿Qué es en particular el demiurgo, que Platón identifica a menudo con Dios (o *theos*)? En efecto, aquí vemos hasta qué punto el filósofo quiere desmarcarse de los dioses de la cosmogonía tradicional[2] o de los de la mitología popular, rivales de los hombres, a veces celosos y crueles: depura la noción hasta convertirla en una causa activa, razonable y benévola. Pero, ¿acaso se confunde, como se ha podido decir, con la idea del Bien o está sometido a ella? Los numerosos comentadores de Platón han discutido abundantemente sobre estas cuestiones (Zeller, Brochard, Rivaud, Goldschmidt...). Quedan algunas ideas simples que merecerían ser explotadas y prolongadas.

El Dios-artesano de Platón no es en ningún caso creador. Nada evoca aquí la creación *ex nihilo* que introducirán las grandes religiones monoteístas. El artesano, por muy activo que sea en su reflexión intelectual, se limita a organizar una materia ya presente, imitando un modelo ya existente, en función de ideas y de números ya inscritos en el mundo inteligible.

Hay que medir la fuerza de esas imágenes que nuestras costumbres mentales judeo-cristianas amenazan con desdibujar. El demiurgo no está, en ningun caso, en el origen de lo que es; los tres elementos, materia, modelo inteligible y artesano, coexisten eternamente. La materia, que sólo podemos aprehender me-

[2] La de la *Teogonía* de Hesíodo, por ejemplo, que narra como los dioses primordiales —Gaia (la Tierra), Urano (el Cielo), Eros (el Amor)— se separan poco a poco del caos primitivo.

diante «un razonamiento bastardo» (52 c) es una especie de dato opaco, «amorfo», «maleable como una cera blanda, lista para recibir cualquier impresión» (50 e). Platón renuncia a precisar la manera cómo se hace el moldeado, de la que dice que «procede del modelo de una forma difícil de expresar y maravillosa» (50 c), y sobre la que pospone el examen. El modelo es obviamente el mundo de las Ideas, que, desde siempre, contiene a todos los seres vivos, tomados individualmente o por géneros. ¿Entonces, a semejanza de qué ser vivo el demiurgo formará el mundo? (30 c) «...al parecerse a un ser incompleto, el mundo no podría ser bello (...) debe asemejarse por encima de todo a aquello de que son partes todos los demás vivientes, bien sea considerados por separado, bien sea tomados en su conjunto». El modelo será pues el Ser Vivo en sí, el Ser Vivo absoluto.

Antes todo estaba inmerso en una agitación caótica, «sin razón, sin medida y sin orden». Entonces intervino el Dios que puso orden en este caos con la ayuda de las formas y los números. «Pues en la medida en que era posible, de estos géneros que en manera alguna estaban dispuestos así, ese dios ha hecho un conjunto, el más bello y mejor. Tomemos, pues, en todo y siempre, esta proposición como base» (53 b). Dio al mundo una configuración esférica y un movimiento circular, separó los elementos, fuego-tierra-agua-aire, modeló los seres vivos según géneros y especies; toda la larga exposición de Timeo no es más que la narración de esta armoniosa organización.

El Dios-demiurgo es, en segundo lugar, *pronoïa* (*pro* = antes, *nous* = inteligencia): inteligencia que ve antes, previsión o providencia. Es «bueno», es «benévolo». «Al ser bueno, quiso que todas las cosas fuesen buenas» (además, no contento con desearlas buenas, las hace bellas, y el artesano no se separa del artista). Este vocabulario sobre la bondad benévola del Dios podría inclinarnos hacia una interpretación estoica del texto contra la que Victor Goldschmidt nos previene.[3] El artesano es bueno porque participa en lo divino y contempla un modelo

[3] «La religion de Platon», en *Platonisme et pensée contemporaine*, Vrin, página 56.

inteligible que se confunde con el Bien, o al menos que procede de él. Nada deja entender que el obrero sea bueno para el mundo o benévolo con nosotros: es bueno en el sentido en el que es buen artesano, que imita lo mejor posible un modelo que es en sí mismo bueno porque es divino.[4] «Deseado como lo más parecido posible a él», el cosmos mismo será bueno, al menos tan bueno como era posible quererlo. Como en todas las teodiceas de la historia, y la de Leibniz no es una excepción, el origen del mal debe ser buscado en otra parte...

Pero quizás esta cosmología inteligentemente ordenada tiene ante todo un significado polémico. Se trata de mostrar, en contra de Anaxágoras[5] y Demócrito, en contra de los materialistas y los atomistas, que el universo no es el producto del azar, ni es explicable sólo mediante la materia. Que el obrero divino sea una imagen, y el paso del caos al cosmos sólo una hipótesis plausible, poco importa en última instancia: al menos no reina en este mundo lo absurdo, la arbitrariedad absoluta, la de un mecanismo estrecho, reductor y ateo. El mundo sensible tiene su orden, su coherencia, su necesidad, su finalidad: es así como un Dios sabio lo ha querido, concebido, calculado, realizado...

[4] Ricoeur, sin ocultar su complejidad, analiza admirablemente las relaciones entre lo divino y el demiurgo en su seminario: *Platon et Aristote*, CDU, 1953.

[5] Sabemos que en el *Fedón* (97 b) Sócrates había criticado la doctrina de Anaxágoras que sin embargo le había seducido anteriormente. La explicación del universo por las causas eficientes no le satisface: el espíritu *(nous)* que pone el mundo en orden, permite en realidad dar cuenta de los movimientos cósmicos, pero se revela inútil para las explicaciones detalladas. ¿Cómo no evocar la crítica que hace Pascal del mecanismo cartesiano «inútil e incierto», incierto por hipotético, inútil por incapaz de ayudar al hombre a salvarse?

LOS CICLOS INVERTIDOS O EL MITO DEL POLÍTICO

El político 268 d-273 c

El recurso al mito. Los jirones de la leyenda.

EXTRANJERO — Así pues, dando marcha atrás y tomando otro punto de partida, debemos encaminarnos por alguna otra vía.

JOVEN SÓCRATES — ¿Por cuál?

EXTR. — Incorporemos en nuestra conversación algo que es casi un juego. En efecto, tendremos que servirnos de una buena parte de un extenso mito y, para lo que reste — como hicimos antes —, seguiremos aislando una parte de otra parte, hasta llegar por fin al fondo de la cuestión que estamos examinando. ¿No es eso lo que debemos hacer?

J. SÓC. — Sin duda alguna.

EXTR. — Presta, entonces, toda tu atención a mi mito, como los niños. Al fin de cuentas, dada tu edad, tan lejos no estás de los juegos infantiles.

J. SÓC. — Habla.

EXTR. — Se contaba, y se seguirá aún contando, entre las muchas otras leyendas de antaño, aquella del prodigio que tuvo lugar a propósito de la tan mentada disputa entre Atreo y Tiestes. Seguramente has oído hablar de ella y recuerdas lo que se dice que aconteció entonces.

J. SÓC. — Te refieres, tal vez, al presagio concerniente al carnero de oro.

EXTR. — No; no a ese, sino a aquel otro relativo al cambio de la puesta y de la salida del Sol y de los demás astros, ya que en el punto del que ahora salen antes se ponían, y salían precisamente por el lado opuesto. Fue con ocasión de esa disputa cuando el dios, para ofrecer una prueba en favor de Atreo, cambió su curso, llevándolo al presente estado.[1]

J. SÓC. — Sí, también esto es lo que se cuenta.

[1] En los rebaños de Atreo había nacido un becerro con el vellocino de oro; luchando por una herencia, Atreo quiso mostrar el becerro como signo del favor divino; pero su mujer se lo había dado a Tieste. Entonces Zeus, para apoyar a Atreo, invirtió la marcha de los astros.

EXTR. — Y, además, del reinado de Cronos hemos oído hablar a mucha gente, sin duda.

J. SÓC. — A muchísima, claro.

EXTR. — Sí. ¿Y qué me dices de aquello de que los hombres de antaño nacían de la tierra y no procreaban entre sí?

J. SÓC. — También es esa una de las antiguas leyendas.

EXTR. — Todas esas historias, por cierto, tienen su origen en un mismo acontecimiento y, además de éstas, muchísimas otras aún más maravillosas. Pero en razón del larguísimo tiempo transcurrido, algunas de ellas han acabado por perderse y otras, que se han ido dispersando, se narran por separado, desconectadas entre sí. Pero de aquel acontecimiento que constituye la causa de todas ellas nadie ha hablado, y ahora, precisamente, tenemos que hacer mención de él; porque, una vez referido, vendrá muy bien para poner en claro la naturaleza del rey.

J. SÓC. — ¡Te has expresado de maravilla! Habla, pues, sin omitir nada.

Los dos ciclos del universo.

EXTR. — Escúchame bien. En lo que toca a éste, nuestro universo, durante un cierto tiempo Dios personalmente guía su marcha y conduce su revolución circular, mientras que en otros momentos lo deja librado a sí mismo, cuando sus revoluciones han alcanzado ya la medida de la duración que les corresponde; y es entonces cuando él vuelve a girar, espontáneamente, en sentido contrario, porque es un ser viviente y ha recibido desde el comienzo una inteligencia que le fuera concedida por aquel que lo compuso. Y esa su marcha retrógrada se da en él necesariamente como algo que le es natural, por la siguiente razón.

J. SÓC. — ¿Por cuál?

EXTR. — Comportarse siempre idénticamente y del mismo modo y ser siempre idéntico a sí mismo es algo que conviene sólo a los más divinos de los seres; la naturaleza corpórea, en cambio, no pertenece a ese orden. Ahora bien, aquello a lo que llamamos cielo y mundo ha recibido en lote de quien lo engendró muchos y magníficos dones, pero es también partícipe del cuerpo. De ahí que le resulte imposible estar totalmente exento de cambio[2] y, sin em-

[2] Por muy bellos que sean, los movimientos de los astros no pueden ser absolutamente regulares, al ser éstos materiales y visibles (*La república*, 530 a). Cf. *Timeo*, 28 a.

bargo, en la medida de sus fuerzas, se mueve en un mismo lugar, del mismo modo y con un único tipo de desplazamiento. En consecuencia, le ha tocado cumplir un movimiento circular retrógrado, dado que es ésta la mínima variación de su propio movimiento. Girar por sí mismo no le es posible casi a ninguno, excepción hecha de aquel que conduce a todo cuanto se mueve. A éste no le ha sido dado el mover ora de un modo e inmediatamente del modo opuesto. Por todo ello, entonces, no debe afirmarse que el mundo gire por sí mismo, ni tampoco que a todo él un dios lo haga girar en dos direcciones opuestas ni, por último, que lo hagan girar dos dioses con designios entre sí opuestos; lo que debe afirmarse, por el contrario, es precisamente lo que ha poco se dijo y que es lo único que resta, a saber, que en ciertos momentos es guiado en su marcha por una causa divina diferente de él, recuperando la vida y recibiendo de su artífice una inmortalidad renovada, mientras que en otros momentos, cuando ha sido librado a sí mismo, sigue andando por su propio impulso, porque ha sido abandonado a sí mismo en un momento tal que le permite marchar hacia atrás durante muchas miríadas de revoluciones, dado que, inmenso y equilibradísimo como es, se mueve sosteniéndose sobre un mínimo punto de apoyo.

J. Sóc. — Todo cuanto acabas de exponer ofrece, sin lugar a dudas, la mayor verosimilitud.

Las alteraciones del movimiento y sus consecuencias.

Extr. — Razonando tratemos, entonces, de pensar juntos, sobre la base de que lo que acabamos de decir, en ese acontecimiento que — sosteníamos — es causante de tantas maravillas. Y es, justamente, el siguiente.

J. Sóc. — ¿Cuál?

Extr. — Que el universo se desplaza, unas veces, en la dirección en la que ahora gira y, otras veces, en cambio, en la dirección opuesta.

J. Sóc. —¿Cómo es eso?

Extr. — Es preciso pensar que este cambio, de todas las reversiones que se dan en el cielo, es la reversión más importante y acabada.[3]

[3] Los *tropai* son concretamente las alteraciones de la ruta del sol en los solsticios; las revoluciones que producen en las estaciones no son nada comparadas con el transtorno que causa la *trope* del universo entero, pero la palabra también designa (270 d, 271 c) el estado de cosas al que lleva este trastorno.

J. Sóc. — Eso parece, al menos.

Extr. — Y debe suponerse que, en ese momento, tienen lugar enormes cambios también para nosotros, que habitamos en su interior.

J. Sóc. — También esto es verosímil.

Extr. — Y cuando esos cambios, que son tan grandes, numerosos y de toda índole, se dan todos a la vez, ¿acaso no sabemos que la naturaleza de los seres vivos los tolera con dificultad?

J. Sóc. — ¿Cómo no?

Extr. — Como consecuencia, inevitablemente acontecen entonces cuantiosas destrucciones de los diversos seres vivos, y del género humano en particular poco es, por cierto, lo que sobrevive. A estos fenómenos se les añaden otros, maravillosos y nuevos, pero hay uno que es el más importante y que es consecuencia del retroceso del curso del universo, en el momento en que se produce la reversión en sentido opuesto a la dirección actualmente establecida.

J. Sóc. — ¿Cuál?

Los Hijos de la Tierra.

Extr. — La edad, cualquiera que fuese, que tenía cada ser vivo comenzó en todos ellos por detenerse, y todo cuanto era mortal cesó de presentar rasgos de paulatino envejecimiento, y al cambiar su dirección en sentido opuesto, comenzó a volverse más joven y tierno; los cabellos canos de los ancianos se iban oscureciendo; las mejillas de quienes ya tenían barba poco a poco se suavizaban, restituyendo a cada uno a su pasada edad florida; los cuerpos de los jóvenes aún imberbes, por su parte, haciéndose más suaves y menudos día a día y noche a noche, retornaban al estado natural del niño recién nacido, asimilándose a él tanto en el alma como en el cuerpo. Y, como consecuencia de ello, acababan al fin por desaparecer totalmente. Además, los cadáveres de quienes por aquel tiempo morían de muerte violenta, al sufrir todas estas mismas transformaciones, desaparecían por completo en pocos días sin dejar traza.[4]

J. Sóc. — Pero, dime, extranjero, ¿cuál era el modo de nacimiento de los seres vivos? ¿Y cómo podían procrear unos de otros?

Extr. — Está claro, Sócrates, que el hecho de procrearse unos de otros no se daba en la naturaleza de entonces, sino que los hijos

[4] La alteración del crecimiento tiene la ventaja de dejar sitio libre para la generación de los Hijos de la Tierra.

de la tierra —esa raza que, según se cuenta, existió una vez— eran los que por aquel tiempo resurgían de la tierra; esa raza fue recordada por nuestros primeros antepasados, quienes, al acabar ese primer ciclo, vivieron en el tiempo que le siguió inmediatamente y nacieron al comienzo del ciclo actual. Esos relatos fueron ellos quienes nos los transmitieron, relatos de los que muchos hoy, sin razón, desconfían. Pero yo creo que debemos reflexionar sobre lo que de tal hecho se desprende. En efecto, la consecuencia de que los ancianos fueran tornándose niños es que de los que estaban muertos, yacentes en la tierra, otros, allí mismo, se reconstituyeran y renacieran, siguiendo la reversión del universo —porque el proceso de nacimiento estaba invertido— y, por esa razón, brotaran necesariamente nacidos de la tierra; de ahí surge su nombre y la tradición sobre todos aquellos a quienes el dios no condujo a otro destino.

Los pastores divinos.

J. Sóc. — Esto, en efecto, es perfecta consecuencia de lo anterior. Pero la vida que, según dices, se daba en la época en que Cronos ejercía el poder, ¿aconteció en ocasión de aquellas reversiones de dirección de la marcha del mundo, o bien en estas actuales? Porque el cambio de los astros, así como el del sol, está bien claro que debe ocurrir tanto en uno como en otro ciclo, cuando se produce la reversión.

Extr. — Has seguido muy bien el hilo de mi exposición. Pero, en cuanto a lo que preguntabas sobre la época en que todo surgía espontáneamente para los hombres, poco o nada tiene que ver con el actual ciclo del mundo, sino que correspondía precisamente al anterior. Porque, en ese entonces, al principio el dios regía la revolución circular, brindándole por entero sus cuidados, como ahora, y región por región, del mismo modo, todas las partes del mundo estaban distribuidas entre dioses que las gobernaban. Además, a los animales, según sus razas y en rebaños, cual pastores divinos, se los habían distribuido entre ellas unas divinidades inferiores, cada una de las cuales se bastaba por sí misma para atender a todo cuanto necesitaba cada uno de los rebaños que ella personalmente apacentaba, de modo tal que no había ninguna criatura salvaje ni los animales se devoraban unos a otros, y no existía guerra ni ningún tipo de discordia. Todas las restantes consecuencias de semejante organización del mundo serían, sin duda, muchísimas de enumerar. Aquello, pues, que se narra de esos hombres, acerca de su vida espontánea, se ha dicho por la siguiente razón: un dios los apacentaba dirigiéndolos personalmente, como ahora los hombres, que son una especie viviente más divina, apacientan a otras razas que le son inferiores.[5] Cuando el dios los apacentaba, no había regímenes políticos ni los hombres poseían mujeres ni hijos. Surgiendo de la tierra, en efecto, todos recobraban vida, sin guardar recuerdo alguno de su anterior existencia; y, si bien de todo esto carecían, disponían en compensación de una profusión de frutos que les brindaban los árboles y muchas otras plantas que crecían sin necesidad de cultivo y que la tierra proveía como don espontáneo. Desnudos, sin necesidad de abrigos, vivían la mayor parte del tiempo al aire libre, porque, como las estaciones eran templadas, no les ocasionaban penurias y, además, disponían de blandos lechos de un césped abundante que de la tierra brotaba. Esta vida, Sócrates, de la que te estoy hablando, era, por cierto, la vida de los hombres de la época de Cronos. En cuanto a aquella que, según la tradición, corresponde a la época de Zeus, la actual, la conoces por propia experiencia, ya que vives en ella. ¿Podrías tú, acaso, decidir cuál de las dos vidas es la más feliz y estarías dispuesto a hacerlo?

J. Sóc. — De ningún modo.

Extr. — ¿Quieres, pues, que sea yo quien lo decida por ti?

J. Sóc. — Sí, con todo gusto.

Lo único necesario.

Extr. — Muy bien. Si los retoños de Cronos, al tener tanto tiempo libre y la posibilidad de trabar conversación no sólo con los hombres sino también con las bestias, usaban todas esas ventajas para la práctica de la filosofía, hablando tanto con las bestias como entre ellos y preguntando a uno y otro si advertía que algunos de ellos, por poseer una capacidad propia especial, presentaba alguna superioridad sobre los demás para enriquecer el caudal de su saber, fácil es decidir que, comparados con los de ahora, los hombres de entonces eran muchísimo más felices. Pero si, por lo contrario, dándose en exceso a la comida y a la bebida, no hacían sino contarse entre sí y a las bestias mitos como los que ahora efectivamente se narran sobre ellos, también en este caso —al menos si doy mi parecer— es muy fácil decidirse. Deje-

[5] Cf. *Las leyes*, IV, 713 c-d, Cronos no hace reyes de las ciudades a los hombres, sino a los demonios, raza más divina y perfecta, al igual que nosotros, raza superior a los bueyes y a las cabras, los dirigimos personalmente, no mediante otros bueyes o cabras.

mos, sin embargo, todo esto de lado, hasta tanto se nos presente algún intérprete lo suficientemente capaz como para decirnos si los hombres de antaño tenían o no el corazón dispuesto para entregarse a las ciencias y al uso de la argumentación. Pero ahora debemos decir qué era lo que nos proponíamos al revivir este mito, para poder llevar adelante lo que sigue.

Una vez, pues, que el tiempo de todas estas condiciones tocó a su fin, que debía producirse un cambio y que había desaparecido ya por completo esa raza nacida de la tierra, porque cada alma había pagado todos los nacimientos, cayendo, cual semilla en la tierra, todas las veces que a cada una le habían sido asignadas, precisamente en ese momento el piloto del universo, abandonando, por así decirlo, la caña del timón, se retiró a su puesto de observación e hicieron dar marcha atrás al curso del mundo el destino y su inclinación natural. En ese momento, todos los dioses que, cada uno en su región, asistían en su gobierno a la máxima divinidad, al advertir lo que estaba sucediendo, abandonaron, a su vez, las partes del mundo a las que dispensaban sus cuidados personales. Y éste, en su rotar hacia atrás, al sufrir el choque de los impulsos contrarios del movimiento que comenzaba y del que acababa, produjo en sí una gran sacudida, cuya consecuencia fue, otra vez, una nueva destrucción de todas las criaturas vivientes.

El mundo abandonado.

Más tarde, cuando hubo transcurrido suficiente tiempo y el mundo estaba ya haciendo cesar el estrépito y el tumulto y calmando las sacudidas, recuperando su equilibrio retornó a su movimiento propio y habitual, ejerciendo sus cuidados y su autoridad sobre lo que él encierra, así como sobre sí mismo, porque recordaba, en la medida de sus fuerzas, las enseñanzas de su artífice y padre. Al principio, claro está, lo ponía en práctica con mayor precisión, pero acabó por hacerlo de una forma más confusa; causa de esto es el elemento corpóreo de su constitución, ligado íntimamente a su antigua amiga y primitiva naturaleza, porque era partícipe de un enorme desorden antes de haber llegado a su orden actual. En efecto, de quien lo compuso el mundo ha recibido todo cuanto tiene de bello; de su condición anterior, en cambio, cuanto ocurre de defectuoso e injusto en el cielo, ello le viene de aquella y lo reproduce en los seres vivos. Así pues, cuando criaba, con la asistencia del piloto, a las criaturas vivientes que en él encerraba, pocos eran los males que en ellos producía y

enormes, en cambio, los bienes. Pero cuando de él se separa, en el tiempo que sigue inmediatamente a este abandono, continúa llevando todo del mejor modo posible y a medida que transcurre el tiempo y lo invade el olvido más se adueña de él su condición de antiguo desorden, y luego, cuando el tiempo toca a su fin, el desorden hace eclosión y pocos son los bienes y mucha, en cambio, la mezcla de opuestos que él incorpora; corre entonces el peligro de su propia destrucción y de lo que en él contiene. Es, precisamente, por eso por lo que en tal circunstancia el dios que lo organizó, al ver que se halla en dificultades, tratando de evitar que, azotado por la tempestad y el desorden, no acabe por hundirse en la región infinita de la desemejanza, volviendo a sentarse al timón, después de cambiar lo que se había vuelto enfermo y disoluto en el período anterior, cuando andaba por sí sólo, lo pone en orden y, enderezándolo, lo vuelve inmortal y exento de vejez.

Platón: *El político*, traducción de N. L. Cordero.

Se ha podido establecer que *El político* se presenta, entre las obras de madurez de Platón, como «la tercera obra de una tetralogía en la que la cuarta no fue nunca escrita: el *Teeteto*, *El sofista*, *El político* y *El filósofo*».

Por su tema, puede ser considerada como la pareja tardía de *La república*, aunque la búsqueda se centra rápidamente no tanto en el estudio de la mejor política como en la definición del hombre político. Definición delicada, estudiada a través de un proceso dialéctico utilizado habitualmente en las obras de esta época: la técnica de divisiones sucesivas o la clasificación por dicotomías. Al término de una de estas largas series dicotómicas surgirá una definición: el político es un «pastor de hombres».

Esta concepción del rey-pastor humano tiene una larga tradición desde Homero. Pero el Extranjero que dirige el diálogo se muestra reservado: ¿es adecuado el término «pastor»? ¿Acaso no estamos confundiendo dos fases de la humanidad, la época de los hombres y la época de los dioses, la edad actual, controlada por los humanos, con esa edad de oro en la que las divinidades dirigían el mundo?

Pero la fábula nos dirá más cosas: tomemos pues otro punto de partida, no dudemos en mezclar la diversión con nuestro camino y en explorar en el vasto dominio legendario. Escuchemos «como niños» la bella historia de los ciclos del universo y de los hijos de la tierra.[6]

El relato es presentado explícitamente por Platón como una broma cuya función no es más que corregir una definición decepcionante. Parece que en la exposición de los dos ciclos del universo no hay ninguna intención de ilustrar una teoría física o astronómica, aunque fuese bajo la forma de una hipótesis de trabajo como en el caso del *Timeo*. Nada indica que haya que tomar en serio esta fábula sobre las revoluciones periódicas del cosmos o los hijos de la tierra, que toma prestadas tantas cosas de los relatos legendarios.[7] La fábula aparece en medio de una lenta discusión sobre una definición (el político), como un paréntesis destinado a sugerir que la definición del político-pastor de hombres correspondería a la época anterior a la humanidad, la de la edad de oro de Cronos. De allí la necesidad de hacer intervenir a los ciclos invertidos del universo (275 b). Pero el mito no se limita por ello a esta «fantasía astronómica». Permite al autor expresar una vez más la nostalgia de un mundo antaño pacífico y feliz, sus temores ante la inexorable degeneración de las sociedades civilizadas, su esperanza en el posible renacimiento de una humanidad armoniosa gobernada inteligentemente. Más allá de las imágenes cosmológicas o antropológicas,

[6] Antes de reunirlos en un único relato, el Extranjero, en una especie de preámbulo, evoca rápidamente tres «historias de antaño» (268 c): la famosa disputa entre Atreo y Tieste, la realeza de Cronos y la leyenda de los hombres nacidos de la tierra, los *gegeneis* de los que ya se habla en *La república* (III, 414 c, V, 468 e) y *El sofista* (248 c). «Todas estas maravillas, y millares más» pueden hacer creer que el mundo conoce ciclos invertidos: la edad de los dioses y la edad de los hombres.

[7] Frutiger (op. cit., p. 24) estudia las fuentes de esta «unión original de elementos diversos... en la que encontramos la creencia en destrucciones periódicas de seres vivos, el mito hesiódico de la edad de oro y del reino de Cronos, un episodio de la disputa entre Atreo y Tieste, la teoría de las alternancias de Empédocles, así como el eterno retorno de los Pitagóricos». Cf. también Schuhl: *La fabulation platonicienne*, p. 89.

nos conduce quizás a una «filosofía de la historia»,[8] ciertamente pesimista, ya que dominada por la obsesión de un destino ineludible, pero no trágica, pues el ciclo garantiza la reaparición del paraíso perdido.

«ÉRASE UNA VEZ...» (268 E)

La fábula mezcla tres tipos de elementos surgidos de múltiples tradiciones legendarias: es a la vez cósmica, antropológica y sociológica.

1. Los elementos cósmicos: la alternancia de las revoluciones del universo (269 c-e + 272 e-273 e)

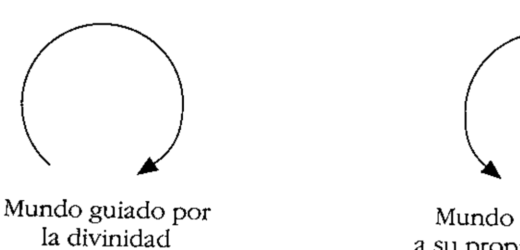
— el devenir del mundo es cíclico: al participar en la materia, sólo puede estar en movimiento y en devenir; pero al participar también en lo divino, que lo ha modelado, está sometido al movimiento más perfecto y más próximo al reposo, el movimiento circular. Así, «se mueve lo más cercano al movimiento único en el mismo sitio y según los mismos vínculos»;

— el movimiento cíclico no es continuo, está sometido a revoluciones periódicas.[9] Aquí la mecánica[10] se esfuma ante la creencia religiosa: unas veces, el Dios guía la marcha del universo, otras, lo abandona a su propio movimiento, y entonces el mundo gira sobre sí mismo en sentido opuesto, hasta el agotamiento, según el esquema:

[8] El término puede parecer discutible, pero retendremos aquí al análisis de Châtelet (*Platon*, pp. 225-227): «Platón inventó la filosofía de la historia [...]. El filósofo de la historia transforma los hechos en significados, les confiere un sentido que se halla legitimado por el mero hecho de que se inscriben en una visión totalizante.»

[9] En el *Timeo* (36 c), Platón descompondrá ese movimiento en dos círculos invertidos que se cruzan y que recorren las dos revoluciones opuestas de la sustancia del Mismo y de la sustancia del Alba.

[10] Este mecanismo de rotación ha sido claramente ilustrado por P.-M. Schuhl (*La fabulation platonicienne*, p. 89).



Mundo guiado por la divinidad — Mundo abandonado a su propio movimiento

— así, el universo es como un gran navío (272 e): su timonel a veces lo conduce y otras lo deja ir solo; entonces, el mundo da media vuelta, produciendo destrucciones, diluvios y cataclismos, y después inicia un movimiento retrógrado que dura millones y millones de períodos. Al término de lo cual, cuando «llegue el momento», el timonel retomará la barra del timón y enderezará al navío en perdición..., y todo volverá a empezar (273 d-e).

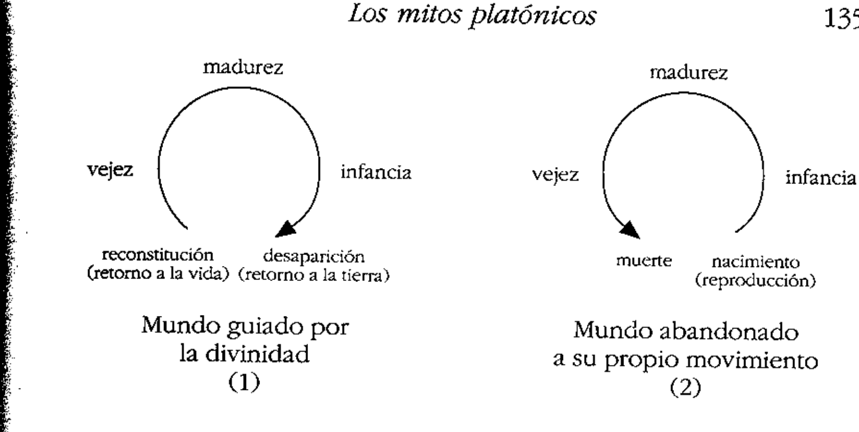
2. Los elementos antropológicos: del cosmos al hombre (270 c-271 c)

¿Pero, qué es de «nosotros» que habitamos en este universo?, se pregunta el Extranjero. Los ciclos tienen, efectivamente, consecuencias inmediatas sobre las formas vivas:

— cuando el universo sigue su marcha divina, los seres, animales y humanos van de la vejez a la madurez y la infancia, para acabar convertidos en polvo, y renacer en la vida de la tierra misma. Época de los «hijos de la tierra», corresponde al ciclo de rejuvenecimiento continuo;(1)

— cuando el universo se retrograda, las especies van del nacimiento a la madurez, el envejecimiento y la muerte, y se reproducen engendrándose mutuamente. Es el ciclo actual que conocemos: el de la degradación progresiva;(2)

Así, el esquema se convierte en:



3. Los elementos sociológicos: las dos humanidades (271 c-272 d)

El mito podría pararse aquí. Pero como en una especie de disgresión, el Extranjero recurre a otra fuente legendaria que parece ilustrar a la vez el relato de los ciclos alternos del universo, y el del doble movimiento de perpetua juventud/progresiva degeneración de la humanidad.

Después de la edad de Cronos, vivimos la época de Zeus: la humanidad antes y después de la caída.

El reino de Cronos fue una especie de edad de oro, y la divinidad parecía gobernar bien el universo: una paz idílica, mantenida por pastores divinos, que no necesitaban leyes ni constituciones para gobernar; una humanidad aún en estado natural,[11] en total armonía e inmediación con el mundo, qué pasa la mayor parte

[11] Es interesante comparar esta humanidad primitiva, natural y feliz, con la descrita por Rousseau en la primera parte del *Discours sur l'origine de l'inegalité.* Por otra parte, en estos dos textos este estado natural revela más animalidad que humanidad, y, como dice Vidal-Naquet, «el paraíso de la edad de oro es en definitiva un paraíso animal. La humanidad, incluida la de los filósofos, está en el otro lado, en el ciclo de Zeus». Sobre este punto, como sobre el conjunto del mito, es indispensable leer el artículo de Vidal-Naquet: «Le mythe platonicien du Politique - Les ambiguïtés de l'âge d'or et de l'histoire», en *Le Chasseur noir,* París, Maspero, 1981, col. «La Découverte», pp. 361-380.

de su tiempo «saciándose de comida y de bebidas» (272 c). Después vinieron terremotos, diluvios y destrucciones, y comenzó el ciclo contrario: el hombre fue confrontado a la necesidad (*kréia*), la naturaleza se volvió yerma y hostil, fue necesario domarla y cultivarla, y la civilización fue más corruptora que civilizadora: al movimiento degenerativo de la vida humana (crecimiento, envejecimiento, muerte) corresponde ahora el de la civilización misma. El mundo civilizado, abandonado a su propio impulso y a su propia suerte, «humano, demasiado humano», sólo puede estar condenado a la decadencia y la muerte.

Mundo guiado, mundo abandonado; ciclo de rejuvenecimiento, ciclo de deterioro; época de Cronos, época de Zeus; edad de oro idílica, edad de conflictos y de desgracias: todo pasa como si la humanidad oscilase periódica y alternativamente entre dos polos, a cada vez para lo mejor o lo peor, según fuese dirigida o no por la divinidad. Y ésa es la primera interpretación posible del mito, la que el texto nos sugiere inmediatamente: mientras Dios lleva el timón del universo, es decir, está activamente presente en el mundo, todo es inmejorable o va camino de serlo; cuando nos «deja» y nos abandona a nuestra suerte, todo control se deteriora. Así, si al término del ciclo catastrófico, cuando «dislocado, el navío se hunda en el océano de la desemejanza», puede darse una salvación, aparecerá la divinidad: el Dios platónico volverá a «sentarse junto al timón, restaurará aquello que ha sido dañado, lo enderezará, asegurándole así una existencia siempre joven» (273 d). La degeneración vino de los hombres, la regeneración sólo vendrá de Dios. Aprendamos la lección: la humanidad, en ausencia de Dios, abandonada a sus propias fuerzas, está condenada a la desgracia. Por tanto, ¿acaso el mito es una mera ilustración, entre otras, del tema, constante en la literatura religiosa, de la «miseria del hombre sin Dios»?

Existen sin duda otras lecturas del mito. Como la vía abierta por François Châtelet, que lo acerca al libro VIII de *La república*, y lo convierte en una de las primeras filosofías de la historia del pensamiento occidental.[12] Si suponemos que la divinidad-ti-

[12] *Platon*, p. 227-239.

monel del navío se confunde con la racionalidad, de la que nos queda, en tanto que seres racionales, algunas huellas en este mundo, todo se entiende de un modo distinto. Ya que, como sabemos, toda la obra de Platón nos muestra que todo se va a pique cuando la razón nos abandona. Tanto en el plano individual como en el colectivo: ¿qué sería del tronco alado de nuestra alma sin su auriga, que contra viento y marea mantiene el equilibrio del conjunto y lo orienta en la dirección correcta? Y que sería de la ciudad cuando la filosofía ya no estuviese en el poder? El libro VIII de *La república* nos había descrito la lenta corrupción de las ciudades tan pronto como la racionalidad las abandona: de la timocracia a la tiranía, pasando por la oligarquía y la democracia anárquica, ya sólo hay vicio, pasión, desorden y locura. Ciertamente el libro VIII no es más que un mito que narra la historia ficticia de una degeneración posible, con sus etapas y su lógica interna; pero a través de las imágenes, también es posible leer una filosofía de la historia, la de la degeneración necesaria: he aquí a lo que está condenado ineludiblemente el mundo de los hombres cuando rechaza al filósofo-rey, y por extensión, a la autoridad de la razón. El mensaje es siempre el mismo: el poder, todo el poder para la razón, si no, el naufragio es inevitable...

En este contexto, el político de nuestro mito encuentra su verdadero lugar: un lugar que sólo puede estar limitado en un mundo abandonado, y que no puede compararse con aquel, grandioso y soberano, que ocupa el filósofo-rey de la ciudad Ideal. Por ello, el político no será en este mundo un «pastor de hombres», sino solamente un «cuidador de hombres» (275 c). Sea lo que sea, es a él a quien corresponde la tarea de detener el progreso del mal y frenar la decadencia, mediante la virtud de una razón eficaz al servicio del gobierno. El pesimismo de la filosofía de la historia es cuestionado y vencido por la fe platónica en la racionalidad al servicio del bien.

LA ATLÁNTIDA

Timeo 24 d-25 d

Numerosas y grandes fueron vuestras hazañas y las de vuestra ciudad: aquí están escritas y causan admiración. Pero, sobre todo, hay uno que aventaja a los otros en grandiosidad y heroísmo. En efecto, nuestros escritos cuentan de qué manera vuestra ciudad aniquiló, hace ya tiempo, un poder insolente que invadía a la vez toda Europa y toda Asia y se lanzaba sobre ellas desde el fondo del mar Atlántico.

»En aquel tiempo, en efecto, era posible atravesar este mar. Había una isla delante de este lugar que llamáis vosotros las Columnas de Hércules. Esta isla era mayor que la Libia y el Asia unidas. Y los viajeros de aquellos tiempos podían pasar de esta isla a las demás islas y desde estas islas podían ganar todo el continente, en la costa opuesta de este mar que merecía realmente su nombre. Pues, en uno de los lados, dentro de este estrecho de que hablamos, parece que no había más que un puerto de boca muy cerrada y que, del otro lado, hacia afuera, existe este verdadero mar y la tierra que lo rodea, a la que se puede llamar realmente un continente, en el sentido propio del término. Ahora bien: en esta isla Atlántida, unos reyes habían formado un imperio grande y maravilloso. Este imperio era señor de la isla entera y también de muchas otras islas y partes del continente. Por lo demás, en la parte vecina a nosotros, poseía la Libia hasta el Egipto y la Europa hasta la Tirrenia[1]. Ahora bien: esa potencia, concentrando una vez todas sus fuerzas, intentó, en una sola expedición, sojuzgar vuestro país y el nuestro, y todos los que se hallan a esta parte de acá del estrecho. Fue entonces, ¡oh Solón!, cuando la fuerza de vuestra ciudad hizo brillar a los ojos de todos su heroísmo y su energía. Ella, en efecto, aventajó a todas las demás por su fortaleza de alma y por su espíritu militar. Primero a la cabeza de todos los helenos, sola luego por necesidad, abandonada por los demás, al borde los peligros máximos, venció a los invasores, se alzó con la victoria, preservó de la esclavitud a los que no habían sido nunca esclavos y, sin rencores de ninguna clase, liberó a todos los demás pueblos y a nosotros mismos que habitamos al interior de las Columnas de Hércules. Pero, en el tiempo subsiguiente, hubo terribles temblores de tierra y cataclismos. Durante un día y una noche horribles, todo vuestro ejército fue tragado de golpe por la Tierra, y asimismo la isla Atlántida se abismó en el mar y desapareció. He aquí por qué todavía hoy ese mar de allí es difícil e inexplorable, debido a sus fondos limosos y muy bajos que la isla, al hundirse, ha dejado».

[1] Libia es el nombre general para designar la parte de África situada al oeste de Egipto. Tirrenia (después llamada Etruria) designa a la Italia occidental.

Platón: *Timeo*, traducción de Francisco de P. Samaranch, en *Obras completas*.

LA ATLÁNTIDA
Critias 120 e-121 c (Diálogo inacabado)

La decadencia moral de la Atlántida.

Ahora bien: según hemos dicho, es necesario que todo lo que ha nacido haya nacido por la acción de una causa determinada. Sin embargo, descubrir al autor y al padre de este Cosmos es una gran hazaña y, ahora bien,: el poder que existía entonces en aquel país, con su inmensa calidad y su grandeza, el dios lo dirigió contra nuestras regiones, por lo que se cuenta, y por alguna razón del tipo de la que vamos a dar aquí.

Durante numerosas generaciones y en la medida en que estuvo sobre ellos la naturaleza del dios dominándolo todo, los reyes atendieron a las leyes y permanecieron ligados al principio divino, con el que estaban emparentados. Sus pensamientos eran verdaderos y grandes en todo; ellos hacían uso de la bondad y también del juicio y sensatez en los acontecimientos que se presentaban, y eso unos respecto de otros. Por eso, despegados de todo aquello que no fuera la virtud, hacían ellos poco caso de sus bienes: llevaban como una carga el peso de su oro y de sus demás riquezas, sin dejarse embriagar por el exceso de su fortuna; no perdían el dominio de sí mismos y caminaban con rectitud. Con una clarividencia aguda y lúcida, veían ellos que todas esas ventajas se ven aumentadas con el mutuo afecto unido a la virtud y que, por el contrario, el afán excesivo de estos bienes y la estima que se tiene de ellos hacen perder esos mismos bienes, y que la virtud muere así mismo con ellos. De acuerdo con estos razonamientos y gracias a la constante presencia entre ellos del principio divino, no dejaban de aumentar en provecho de ellos todos estos bienes que hemos ya enumerado. Pero cuando comenzó a disminuir en ellos ese principio divino, como consecuencia del cruce repitió con numerosos elementos morales, es decir, cuando comenzó a dominar en ellos el carácter humano, entonces, incapaces ya de soportar su prosperidad presente, cayeron en la indecencia. Se mostraron repugnantes a los hombres clarividentes, porque habían dejado perder los más bellos de entre los bienes más estimables. Por el contrario, para quien no es capaz de discernir bien qué clase de vida contribuye verdaderamente a la felicidad, fue entonces precisamente cuando parecieron ser realmente bellos y dichosos, poseídos como estaban de una avidez injusta y de un poder sin límites. Y el dios de los dioses, Zeus, que reina con las leyes y que, ciertamente, tenía poder para conocer todos estos hechos, comprendió qué disposiciones y actitudes despreciables tomaba esa raza, que había tenido un carácter primitivo tan excelente. Y quiso aplicar un castigo, para hacerles reflexionar y llevarlos a una mayor moderación. Con este fin, reunió él a todos los dioses en su mansión más noble y bella: ésta se halla situada en el centro del universo y puede ver desde lo alto todo aquello que participa del devenir. Y habiéndolos reunido, les dijo: [Con estas palabras acaba el manuscrito platónico].

Platón: *Critias*, traducción de Francisco de P. Samaranch, en *Obras completas*.
(c) Aguilar, S. A., Madrid, 1990.

El mito de la Atlántida se encuentra al principio del *Timeo*, y a la vez en un diálogo inacabado, que, según los comentadores, es su continuación lógica, el *Critias*. Parece que Platón, en su vejez, hubiese concebido una trilogía de la que sólo una mitad fue redactada: *Timeo*, el *Critias* y el *Hermocrates*, según los nombres de aquellos que debían conducir la conversación. El primer capítulo de esta trilogía debía tratar sobre la naturaleza del universo y de la humanidad; el segundo, sobre la historia ideal de las sociedades humanas siguiendo el modelo de la antigua Atenas; del tercero no sabemos nada. Sea lo que fuera, el mito de la Atlántida aparece dos veces en la obra de Platón. Basta con decir que este relato con un pasado fabuloso tiene función esencial en el pensamiento de los últimos años del filósofo.

«El cuento de dos ciudades»

a) en el *Timeo* (24 c-25 d)

Sócrates había conversado la víspera con Timeo y Hermocrates y, retomando globalmente las conclusiones de *La república*, había expuesto lo que según él era la más perfecta constitución socio-política. Sin embargo, insatisfecho, se pregunta si

este Estado ideal corresponde a algo real. Sí, responde Critias, que recuerda entonces las palabras transmitidas a su antepasado por el sabio Solón, inspirado a su vez por un viejo sacerdote egipcio: Atenas conoció, hace nueve mil años, una constitución semejante.

«Escucha pues, Sócrates, un relato muy extraño»

La antigua Atenas estaba entonces en el apogeo de su desarrollo y de su gloria. Dominaba el mundo mediterráneo y se imponía a todos mediante la sensatez de sus costumbres. Al otro lado de las columnas de Hércules, en pleno «mar Atlántico», una isla de gran pujanza, «más grande que Libia y Asia (Menor) juntas», sedienta de poder, quiso someter a las civilizaciones de la cuenca mediterránea. Pero el coraje y la virtud militar de los atenienses se impusieron a la ambición y al orgullo, y, después de un cierto número de cataclismos, la isla se sumergió en el mar, y la Atlántida desapareció para siempre.

Critias se muestra dispuesto a continuar su relato, pero eso no consta en el programa del día; hay que empezar por el principio: el universo, su génesis y su naturaleza; y sólo cuando el hombre esté inserto en el mundo intentaremos comprender al hombre inserto en la ciudad. «Nos ha parecido, en efecto, que Timeo, el mejor astrónomo entre nosotros (...) debía hablar el primero (...) y después yo» (27 a): esta serie, lógica y cronológica, será el objeto del *Critias.*

b) en el *Critias* (106 a-121 c)

Algunas horas después, encontramos a los mismos interlocutores, e incluso el mismo tono general de los debates. Critias retoma inmediatamente los datos del *Timeo* ya enunciados, y presenta el objeto y el desarrollo de su exposición: «Han transcurrido en total nueve mil años desde que estalló la guerra, según se dice, entre los pueblos que habitaban más allá de las Columnas de Hércules y los que habitaban hacia el interior de las mismas. Esta guerra es lo que acabamos de referir ahora desde su comienzo a su fin...» (*Critias* 108 e-109 a).

Mediante este paralelismo, se verá como estas dos ciudades, aunque análogas en bastantes puntos, están fundadas en oposiciones significativas, y como la Atlántida, ganada progresivamente por una avidez y una sed conquista crecientes, se enroló en un combate que le fue fatídico. Estas oposiciones han sido admirablemente recalcadas por Luc Brisson;[2] retendremos algunos elementos:

	Atenas primitiva	***La Atlántida***
divinidades protectoras	Atenea y Hefesto que «coinciden en el mismo amor a las ciencias y las artes»	Poseidón, dios de Mar
origen	indígenas	los reyes atlantes, nacidos de Poseidón y de una mortal
recursos	agricultura y artesanía; riquezas limitadas, producción en función de las necesidades, autosuficiente	poder marítimo y comercio exterior; profusión de recursos naturales a la que se añade un colosal desarrollo económico y urbanístico (puertos, canales, arsenales...)
ciudad	de tamaño medio, equilibrada en sus construcciones, limitada en sus necesidades	inmenso imperio insular, poseído progresivamente por una sed de conquista y una avidez hegemónica
organización socio-política	separación rigurosa de clases según el modelo de *La república*	las mismas clases, pero pervertidas progresivamente por la afición al dinero y al poder

[2] «De la philosophie politique a l'épopée - Le Critias de Platon», *Revue de*

Dos series de imágenes dominan esta larga descripción: la tierra y el mar. Atenas es una potencia terrestre que vive de los productos de su suelo y en el interior de sus fronteras, sin excesos ni deseos de expansión, en la estabilidad, el equilibrio y la autosuficiencia. La Atlántida es una potencia marítima, orientada constantemente hacia el exterior, poseída por el deseo de incrementar sus riquezas mediante el comercio y de extender sus territorios mediante conquistas. Pueblos de mercaderes, de marinos, de guerreros siempre listos para la agresión, el mar les enriquecerá y les perderá. Nada ilustra mejor esta oposición como la bella frase del *Timeo* que clausura el mito: «Durante un día y una noche horribles, todo vuestro ejército fue tragado de golpe por la Tierra y asimismo la isla Atlántida se abismó en la mar y desapareció» (25 c).

Sin embargo, no hay que endurecer exageradamente esta oposición: la Atlántida, como la antigua Atenas, vivió durante mucho tiempo de manera pacífica, feliz y sabia, «sus habitantes no tenían sino pensamientos grandes...». Pero la virtud no resistió a los deseos crecientes de oro y de plata y «la indecencia comenzó». Entonces Zeus decidió intervenir. Y ya conocemos la continuación... De hecho, la continuación no será explicada aquí, ya que el diálogo se detiene con la decisión de Zeus de aplicar a estos nuevos bárbaros un castigo ejemplar... [3]

«Una inflamación nociva»

Aquí empieza también la proliferación de interpretaciones: ¿dónde estaba situado este inmenso imperio desaparecido? Las

métaphysique et de morale, 1970. Estas páginas están inspiradas a su vez en un artículo de Vidal-Naquet, «Athènes et Atlantide», que podemos encontrar en *Le Chasseur noir*, París, Maspero, 1981.

[3] El diálogo se detiene brutalmente con la decisión de Zeus. ¿Se ha perdido el resto del texto? ¿El proyecto de trilogía habría sido interrumpido por la redacción de *Las leyes*? ¿Murió Platón antes de haber podido acabar el *Critias*? ¿Renunció durante su redacción a su tema principal —la guerra de los Atenienses contra los Atlantes—, estimando que lo esencial era la presentación de las dos ciudades?

sugerencias van desde el continente americano al Cáucaso, pasando por Escandinavia.[4] No nos ocuparemos de estas tentativas de localización, ni tampoco de las «fuentes» que pudieron inspirar a Platón los cataclismos y la súbita desaparición de la isla bajo el mar.[5] Postularemos, siguiendo a Luc Brisson, que estos dos imperios prosperaron fuera del tiempo y del espacio, y que son dos modelos, uno situado en un pasado imaginario (Atenas), el otro situado en un espacio imaginario (la Atlántida), dos modelos que son confrontados con la ciudad que es el sujeto implícito del diálogo: la Atenas actual.

Y es que a pesar de tener sus orígenes en la sabia Atenas primitiva, la actual Atenas, bajo el peso de sus excesos y de su corrupción, y a causa de su apertura al mar y de su culto a las riquezas, corre el riesgo de conocer la suerte trágica de la Atlántida: la caída y la desaparición. «No hay que buscar a la isla misteriosa más que en la Atenas de los siglos V y IV, una de cuyas facetas está orientada hacia el poder marítimo y el fasto», concluye Luc Brisson, que destaca también el célebre texto del *Gorgias* (518 c-519 a): «Tú también, Calicles, haces ahora algo muy semejante. Elogias a hombres que obsequiaron magníficamente a los atenienses con todo lo que éstos deseaban, y así dicen que aquellos hicieron grande a Atenas, pero no se dan cuenta de que, por su culpa, la ciudad está hinchada y empozoñada. Pues, sin tener en cuenta la moderación y la justicia, la han colmado de puertos, arsenales, murallas, rentas de tributos y otras variedades de este tipo». La alusión está clara: si Atenas continúa en la vía de la desmesura y de la avidez hegemónica, se dirige a su perdición.

[4] Sobre eso que P. Vidal-Naquet llama «la historia de estos delirios», cf. P. Couissin: «Le mythe de l'Atlantide», *Mercure de France* (15-II-1927), o la bibliografía de la Atlántida realizada por J. Gattefossé.

[5] La leyenda de la Atlántida, largamente explotada tras Platón (Posidonius, Plinio, Proclus) no se menciona con anterioridad, lo que hace comentar a Frutiger (p. 247) que sería una invención forjada de todas las piezas por el filósofo, quizá inspirada por otras catástrofes célebres: ¿Hélike, ciudad del Peloponeso, engullida por un temblor de tierra? ¿Thera, en la actualidad isla de Santorini, devastada por una erupción volcánica?

Pero más allá de Atenas, Platón nos invita a una lección de moral general, recuperando en su generalidad el mensaje espiritual de los diálogos socráticos. No se puede obedecer a dos amos, el dinero y la virtud. El primero implica irremediablemente avidez consumidora, sed de poseer más, deseo creciente de poder y espíritu de conquista. El hombre pierde su alma, y las civilizaciones mueren. Poco importa a consecuencia de qué catástrofe geológica la Atlántida fue engullida por el mar, la causa es la decadencia moral de sus habitantes. Y como el Diluvio del Antiguo Testamento, la desaparición de la isla es un castigo de Dios. De nuevo, más allá de la fábula, la cuestión es el destino del hombre: quien prefiera la parte mortal a la parte divina de su ser, conocerá la exclusión del paraíso, la caída y la desgracia.

Pero sin duda también podemos ver en este mito una ilustración suplementaria al pesimismo de *La república* VII o de *El político*: la humanidad abandonada a sí misma está condenada a la decadencia. Las civilizaciones más bellas, las más prósperas e incluso las más sabias, se corromperán y degenerarán irremediablemente. La Atlántida, que antes fue próspera, se vuelve insolente; la antigua Atenas antes fue virtuosa pero ahora, ¿en qué se convertirá?

Así va el mundo: de civilizaciones brillantes, esplendorosas y fecundas a tristes ciudades decaídas como «ancianas con chanclas y atiborradas de tisanas». En este principio del siglo IV, Platón y sus amigos son los testigos lúcidos del ocaso de Atenas: este mito es quizás una expresión de su nostalgia de la gran Atenas de antaño, y a la vez un grito de alarma lanzado a sus contemporáneos.



Tres mitos anexos

Sin querer dar a unos relatos dispersos una coherencia demasiado sistemática, nos ha parecido bastante cómodo agrupar los doce o trece grandes mitos de Platón alrededor de cuatro polos temáticos: el hombre y su condición, su salvación en este mundo, el destino de su alma en el más allá y el devenir del mundo.

Quedan tres pequeños mitos que se insertan mal en la clasificación escogida: de todos modos, incluimos el texto acompañado de un rápido comentario.

— El mito de Giges es relatado por Glaucón al inicio de *La república*. No defiende una tesis socrática ni tampoco una opinión personal, pero expone el punto vista de algunos sofistas extremistas, muy de moda entre la juventud dorada de Atenas: nadie es justo de forma desinteresada, sino a falta de poder ser injusto impunemente.

— En plena canícula de verano, el mito de las cigarras aparece como un breve intermedio en la agotadora discusión del *Fedro*: incitación a la reflexión audaz, es un homenaje a las musas más musicales y a través de ellas a la Filosofía, ciencia de las armonías humanas y celestes.

— El mito de Teuth, bajo la forma de una crítica al texto escrito que mata a la verdadera memoria, es también un homenaje a aquel que no ha escrito nunca, al hombre de palabra viva que incansablemente convierte las cosas en palabras y pone en cuestión al mundo, Sócrates: aquel para quien, exponiendo su vida a riesgos y peligros, logos siempre ha querido decir, inseparablemente, razón y palabra.

GIGES

La república II, 359 b-360 a

El anillo de Giges entregado a un justo haría de él un criminal.

Veamos ahora el segundo punto: los que cultivan la justicia no la cultivan voluntariamente sino por impotencia de cometer injusticias. Esto lo percibiremos mejor si nos imaginamos las cosas del siguiente modo: demos tanto al justo como al injusto el poder de hacer lo que cada uno de ellos quiere, y a continuación sigámoslos para observar adónde conduce a cada uno el deseo. Entonces sorprenderemos al justo tomando el mismo camino que el injusto, movido por la codicia, lo que toda criatura persigue por naturaleza como un bien, pero que por convención es violentamente desplazado hacia el respeto a la igualdad. El poder del que hablo sería efectivo al máximo si aquellos hombres adquirieran una fuerza tal como la que se dice que cierta vez tuvo Giges, el antepasado del lidio. Giges era un pastor que servía al entonces rey de Lidia. Un día sobrevino una gran tormenta y un terremoto que rasgó la tierra y produjo un abismo en el lugar en que Giges llevaba el ganado a pastorear. Asombrado al ver esto, descendió al abismo y halló, entre unas maravillas que narran los mitos, un caballo de bronce, hueco y con ventanillas, a través de las cuales divisó adentro un cadáver de tamaño más grande que el de un hombre, según parecía, y que no tenía nada excepto un anillo de oro en la mano. Giges le quitó el anillo y salió del abismo. Ahora bien, los pastores hacían su reunión habitual para dar al rey el informe mensual concerniente a la hacienda, cuando llegó Giges llevando el anillo. Tras sentarse entre los demás, casualmente volvió el engaste del anillo hacia el interior de su mano. Al suceder esto se tornó invisible para los que estaban sentados allí, quienes se pusieron a hablar de él como si se hubiera ido. Giges se asombró, y luego, examinando el anillo, dio vuelta al engaste hacia afuera y tornó a hacerse visible. Al advertirlo, experimentó con el anillo para ver si tenía tal propiedad, y comprobó que así era: cuando giraba el engaste hacia adentro, su dueño se hacía invisible, y, cuando lo giraba hacia afuera, se hacía visible. En cuanto se hubo cerciorado de ellos, maquinó el modo de formar parte de los que fueron a la residencia del rey como informantes; y una vez allí sedujo a la reina, y con ayuda de

ella mató al rey y se apoderó del gobierno. Por consiguiente, si existiesen dos anillos de esa índole y se otorgara uno a un hombre justo y otro a uno injusto, según la opinión común no habría nadie tan íntegro que perseverara firmemente en la justicia y soportara el abstenerse de los bienes ajenos, sin tocarlos, cuando podría tanto apoderarse impunemente de lo que quisiera del mercado, como, al entrar en las casas, acostarse con la mujer que prefiriera, y tanto matar a unos como librar de las cadenas a otros, según su voluntad, y hacer todo como si fuera igual a un dios entre los hombres. En esto el hombre justo no haría nada diferente del injusto, sino que ambos marcharían por el mismo camino. E incluso se diría que esto es una importante prueba de que nadie es justo voluntariamente, sino forzado, por no considerarse a la justicia como un bien individual, ya que allí donde cada uno se cree capaz de cometer injusticias, las comete. En efecto, todo hombre piensa que la injusticia le brinda muchas más ventajas individuales que la justicia, y está en lo cierto, si habla de acuerdo con esta teoría. Y si alguien, dotado de tal poder, no quisiese nunca cometer injusticias ni echar mano a los bienes ajenos, sería considerado por los que lo vieran como el hombre más desdichado y tonto, aunque lo elogiaran en público, engañándose así mutuamente por temor a padecer injusticia. Y esto es todo sobre este punto.

Platón: *La república*, traducción de Conrado Eggens Lan.

Transímaco, en el libro I de *La república*, había defendido con ardor una tesis que estaba bastante de moda en la Atenas dorada del principios del siglo IV:[1] la justicia es una convención a la que no nos interesa obedecer; la justicia nunca sale a cuenta.

Tan rápido cediendo como fogoso en el combate, había retrocedido progresivamente ante los argumentos de Sócrates, cosa que no había satisfecho a Glaucón ni a Adimante, deseosos de profundizar

[1] Podemos encontrar a grandes rasgos la tesis de Transímaco en los sofistas Licofrón, Antifón y en el apasionado Calicles del Gorgias, que, defensor de un amoralismo aún más radical, es sin duda una invención de Platón. En su libro sobre *Les grands sofistes dans l'Athènes de Périclès* (Biblio/essais, Éditions de Fallois), J. de Romilly analiza admirablemente la cuestión y se dedica a distinguir las posiciones respectivas de cada uno (pp. 140-156).

en un punto de vista «mil veces oído» (385 c). En el libro II, Glaucón relanza deliberadamente el debate, proponiéndose sostener hasta el límite una posición que no comparte[2] y pidiendo a Sócrates que defienda más o menos la tesis adversa con la misma radicalidad. «Y si lo que digo resulta chocante, Sócrates, no pienses que soy yo quien habla, sino aquellos que alaban a la injusticia por sobre la justicia.» Comienza el largo debate que ocupará toda *La república*.

Glaucón, hermano de Platón, discípulo de Sócrates, noble, inteligente y con talento, ha de convertirse en defensor de esta opinión «comúnmente admitida» según la cual en el orden de la naturaleza es bueno cometer injusticias y malo ser la víctima. Los que practican la justica no lo harían, pues, más que «a su pesar», por «impotencia» e incapacidad de actuar de otro modo. Supongamos, por hipótesis, que diésemos permiso al justo y al injusto para actuar como deseen, y divirtámonos observándoles: actuarán de la misma manera. Esto es lo que enseña la historia de Giges.

«Este hombre era un pastor al servicio del rey...»

La descripción que sitúa el cuadro general de la acción es lenta y larga. ¿Se trata del mismo Giges que, según Herodoto, se apropió del trono de Lidia después de haber asesinado al rey Candule? ¿Se trata de algún antepasado del precedente? Las fuentes históricas se pierden y convenimos en pensar que se trata de otra ficción de Platón, como también lo serían el violento terremoto, el descubrimiento del caballo de bronce, el cadáver con el anillo de oro, los encantos mágicos de la sortija, y los poderes fantásticos que procura a quien la posee. Entonces la historia se acelera; al saberse invisible y tener la impunidad asegurada, el valiente Giges comete inmediatamente tres crímenes uno detrás de otro y a cual más odioso: matar al rey, seducir a la reina y usurpar el trono.

[2] Cf. 385 c: «En cuanto a mí, Sócrates, no comparto esa opinión»; y 361 c: «Y si lo que digo resulta chocante, Sócrates, no pienses que soy yo quien habla, sino aquellos que alaban a la justicia por sobre la justicia».

Nadie es virtuoso voluntariamente

¿Quién resistiría a la tentación de «matar, emparejarse con quien a uno le plazca, convertirse en un Dios entre los hombres», sin miedo a ser visto y castigado? ¿Quién sería lo bastante insensato como para seguir fiel a la justicia aun teniendo en sus manos todo el poder? Por lo tanto, nadie es justo e íntegro voluntariamente, sino sólo por obligación, «miedo al guardian», timidez o impotencia. Nadie elige la justicia: si nos abstenemos de ser injustos es porque no podemos hacer otra cosa. Sólo hacemos el bien a falta de no poder hacer impunemente el mal.

La moraleja está muy clara: si aseguramos al hombre la certeza de su impunidad, inmediatamente salta el barniz de la educación moral y de la «civilización». El hombre vuelve a su «verdadera naturaleza», la bestia inmunda está dispuesta a resurgir. El derecho deja lugar a la fuerza, el reino de la jungla está próximo...

El debate de los amigos de Transímaco sólo está en sus inicios: animará siglo tras siglo toda la problemática de las relaciones entre la naturaleza y la ley, así como entre lo innato y lo adquirido. ¿Hay en el hombre una violencia «natural», una maldad innata? La cuestión, de Maquiavelo a Hobbes, de Rousseau a Freud, no dejará de plantearse...

Por tanto, nadie es bueno voluntariamente. Recordemos que esta tesis no es la que sostiene Platón, ni tampoco la de Glaucón, sino que expresa una «opinión comúnmente admitida», amoral en sus fundamentos, peligrosa en sus consecuencias. Es hora de ceder la palabra a Sócrates: a él le corresponde mostrar que la justicia es más ventajosa que la injusticia y, en sí misma, el más grande de los bienes. Empieza la investigación sobre la Justicia, que ocupará nueve libros del diálogo más largo de Platón.

LAS CIGARRAS
Fedro 258 e-259 d

SÓCRATES. — Así, pues, tenemos tiempo, al parecer. Y me da la impresión de que las cigarras a la vez que cantan por encima de nuestras cabezas y conversan entre ellas, como suelen hacer en pleno ardor del sol, nos están contemplando. Así que, si nos vieran a nosotros dos, como a la generalidad de los hombres a mediodía, sin conversar, y dando cabezadas, cediendo a su hechizo por pereza mental, se reirían de nosotros con razón, en la idea de que habían llegado a este retiro unos esclavos a echarse la siesta, como corderos, a orillas de la fuente. En cambio, si nos ven conversar y costearlas, como si fueran las sirenas, insensibles a su embrujo, tal vez nos concederían admiradas el don que por privilegio de los dioses pueden otorgar a los hombres.

FEDRO. — ¿Y cuál es ese don que pueden conceder? Pues, según parece, nunca he oído hablar de él.

SÓCRATES. — Pues es ciertamente impropio de un hombre amante de las musas el no haber oído hablar de tales cosas. Se dice que estos animalillos fueron antaño hombres de los que hubo antes de que naciearan las musas; y que, al nacer éstas y aparecer el canto, quedaron algunos de ellos tan transportados de placer, que cantando, se descuidaron de comer y de beber, y murieron sin advertirlo. De éstos nació después la raza de la cigarras que recibió como don de las musas el de no necesitar alimento; el de cantar, desde el momento en que nacen hasta que mueren, sin comer ni beber; y el de ir después de su muerte a notificarles cuál de los hombres de este mundo les rinde culto, y a cuál de ellas. Así, pues, a Terpsicore le ponen en conocimiento de los que la honran en las danzas, haciéndolos así más gratos a sus ojos; a Erato le notifican lo que la honran en las cuestiones del amor; y hacen lo mismo con las demás, según el tipo de honor de cada una. Pero es a la mayor en edad, Calíope, y a Urania, que la sigue, a quienes dan noticia de los que pasan su vida entregados a la filosofía, y cultivan el género de Música que ellas presiden. Y éstas precisamente, por ser entre las musas las que se ocupan del cielo y de los discursos divinos y humanos, son las que emiten la más bella voz. De ahí que por muchas razones debamos hablar en vez de dormir al mediodía.

Platón: *El banquete. Fedón. Fedro*, traducción de Luis Gil.

La fábula de las cigarras aparece primero como una simple fantasía poética. En un campo próximo a Atenas, castigado por el sol, Sócrates y Fedro discuten desde hace horas acompañados por el canto de las cigarras y podrían adormecerse. El debate está en un punto crucial: ciertamente, escribir discursos no es malo en sí, pero, ¿cuáles son los criterios de un buen escrito? Aunque no falte tiempo ni entretenimiento, ¿podrán vencer al sueño a la hora de la siesta? Sí, replica Sócrates, porque «las cigarras nos acechan», y no se trata de dejarse embrujar por sus encantos, como a otros les pudo pasar con el canto de las sirenas.[1] Así, quizás serán recompensados por sus esfuerzos, y gratificados por el privilegio que los dioses otorgaron a estas mediadoras. Pero, ¿de qué privilegio se trata?

«AHORA BIEN, HE AQUÍ LA LEYENDA... »

Antaño, las cigarras eran seres humanos que tenían tal amor por el canto que se olvidaban de beber y de comer, y se apagaban sin darse cuenta, locos de placer. De aquí nació la especie de las cigarras, que, además del privilegio de poder pasarse la vida consagradas al canto, recibió la insigne prerrogativa de reflejar a las Musas los homenajes que se les rinde en este mundo. Así, cada una de las nueve Musas es informada por estos fieles intermediarios de los testimonios rendidos a la poesía, a la danza o a la música. A Calíope, diosa de la Elocuencia, y a su joven hermana Urania, musa de la Astronomía, las cigarras rinden cuenta de aquellos que filosofan y honran las artes incomparables que ellas presiden. ¿Cómo vamos a dejarnos vencer por la pereza, vigilados de este modo?

UN HOMENAJE A LA FILOSOFÍA

Esta leyenda carece de tradición anterior a Platón y parece ser una pura invención del autor del *Fedro*.[2] Puede parecer le-

[1] Alusión a la *Odisea*.
[2] Cf. Frutigier, op. cit., p. 233, y V. Goldschmidt: *Les dialogues de Platon*, París, PUF, p. 324.

gítimamente un subterfugio de Sócrates, utilizado para relanzar el debate y galvanizar a un adversario cansado. Reducida a su más simple expresión, el contenido de esta agradable pequeña fábula sería: «estamos vigilados, evitemos decaer». O, aún mejor, poniendo el acento en el papel eventual de las Musas, «no decaigamos, quizás seremos recompensados».

«La fábula de las cigarras sólo es —afirma Frutiger— una forma poética de poner en guardia al joven Fedro contra la pereza de espíritu.»

También podemos generalizar: el mito es entonces un llamamiento a la vigilancia extrema y al esfuerzo continuo.[3] Pero el homenaje rendido aquí a Calíope y a Urania puede permitirnos precisar el sentido de esta austera exigencia. Calíope, musa de la Elocuencia, pero también símbolo de la filosofía para los pitagóricos, preside la retórica, objeto actual del debate, desde la más artificial (la retórica sofística) a la más noble (la retórica filosófica). Urania, su hermana pequeña, musa de las cosas del cielo, preside la armonía de las esferas, y sabemos que estrecha correspondencia puede existir para Platón (cf. también *Timeo*, 47 d), entre la armonía de las almas, la de las ciudades y la de los astros. Así, parece que Calíope y Urania representan los dos aspectos esenciales de la filosofía; aquellos que «se ocupan tanto de cuestiones de orden divino *(logous theious)*, como humano *(logous anthropinous)*». El mito sería entonces, una vez más, un bello homenaje rendido, por encima de estas Musas majestuosas, a la filosofía, ciencia de las cosas divinas y humanas, reina de las ciencias, y una exhortación al ejercicio del pensamiento.

La imagen de las cigarras, nacidas de la metamorfosis de hombres tan enamorados del canto y de la música que se olvidaban de comer y beber, evoca también al filósofo tal como está descrito en el *Fedón*, *La república* o el *Teeteto*: aquel que reduce al máximo las necesidades de su cuerpo, porque es realmente *philosophos* y no *philosomatos*.[4] Pero este mismo hombre, tan desinteresado de las cosas del cuerpo y de la materia,

[3] También encontramos el mismo llamamiento a la vigilancia en el Evangelio: «Estad alerta», «Vigilad para no ser sorprendidos» (Lucas, XXII, 34-36).
[4] Cf. *Fedón*, 68 c.

también es *philomousos* y su incansable actividad es la más elevada de las músicas. Recordamos ese sueño explicado por Sócrates al principio del *Fedón*: «con mucha frecuencia en el transcurso de mi vida se me había repetido en sueños la misma visión (...): 'Oh Sócrates, trabaja en componer música' (...) ordéname el ensueño ocuparme de lo que me ocupaba, es decir, de hacer música, porque ya tenía yo la idea de que la filosofía, que era de lo que me ocupaba, era la música más excelsa» (60 e). Si Calíope y Urania son, en efecto, las musas de la Filosofía, ¿acaso no es legítimo que sean ellas quienes «nos hagan escuchar los más bellos acordes»?

Pero el mito de las cigarras juega sobre todo un papel en la síntesis del diálogo. Como recordamos, la segunda parte del *Fedro* era un largo y bello paréntesis sobre el delirio pasional, la naturaleza del alma comparada con un tronco alado, la decadencia de su encarnación y los posibles reencuentros con la belleza a través del amor. Sin embargo, era necesario volver a la retórica, punto de partida del diálogo, y reanudarlo sobre nuevas bases, susceptibles de orientar la reflexión en otras direcciones. Estamos en el umbral de una tercera parte que prolonga a la primera, creando vastos horizontes, los de la retórica filosófica en su aspecto más noble. Más que intermediario divertido, más que un estímulo para animar al amigo que se adormece, el mito de las cigarras es, tal como muestra Léon Robin, un eje del *Fedro*.

TEUTH

Fedro 274 c-275 b; 275 c-275 e

La invención de la escritura. Insuficiencia y peligros

SÓCRATES. — Puedo al menos contarte una tradición que viene de los antiguos, pero lo que hay de verdad en ella sólo ellos lo saben. Con todo, si por nuestras propias fuerzas pudiéramos nosotros descubrirlo, ¿nos íbamos a preocupar ya más de lo que se figuran los hombres?

FEDRO. — Ridícula pregunta. Ea, cuenta esa tradición que dices ha llegado a tus oídos.

SÓCRATES. — Pues bien, oí decir que vivió en Egipto en los alrededores de Naucratis uno de los antiguos dioses del país, aquel a quien le está consagrado el pájaro que llaman Ibis. Su nombre es Theuth[1] y fue el primero en descubrir no sólo el número y el cálculo, sino la geometría y la astronomía, el juego de damas y los dados y también las letras. Reinaba entonces en todo Egipto Thamus, quien vivía en esa gran ciudad del alto país a la que llaman los griegos la Tebas egipcia, así como a Thamus le llaman Ammón. Theuth fue a verle y, mostrándole sus artes, le dijo que debían ser entregadas al resto de los egipcios. Preguntole entonces Thamus cuáles eran las ventajas que tenía cada una y, según se las iba exponiendo aquel, reprobaba o alababa lo que en la exposición le parecía que estaba mal o bien. Muchas fueron las observaciones que en uno y en otro sentido, según se cuenta, hizo Thamus a Theuth a propósito de cada arte, y sería muy largo el referirlas. Pero una vez que hubo llegado a la escritura, dijo Theuth: «Este nacimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y aumentará su memoria. Pues se ha inventado como un remedio de la sabiduría y la memoria.» Y aquel replicó: «Oh, Theuth, excelso inventor de artes, unos son capaces de dar el ser a los inventos del arte, y otros de discernir en qué medida son ventajosos o perjudiciales para quienes van a hacer uso de ellos. Y ahora tú, como padre que eres de las letras, diste por cariño a ellas el efecto contrario al que producen. Pues este invento dará origen en las almas de quienes lo aprendan al olvido, por descuido del cultivo de la memoria, ya que los hombres, por culpa de su confianza en la escritura, serán traídos al recuerdo desde fuera, por unos caracteres ajenos a ellos, no desde dentro, por su propio esfuerzo. Así que, no es un remedio para la memoria, sino para suscitar en el recuerdo lo que es tu invento. Apariencia de sabiduría y no sabiduría verdadera procuras a tus discípulos. Pues habiendo oído hablar de muchas cosas sin instrucción, darán la impresión de conocer muchas cosas, a pesar de ser en su mayoría unos perfectos ignorantes; y serán fastidiosos de tratar, al haberse convertido, en vez de sabios, en hombres con presunción de serlo».

[1] Para Esquilo, es Prometeo quien enseñó la ciencia «Las letras a juntar, que esta memoria / de las cosas, y madre de las musas». Esquilo: *Prometeo encadenado*, trad. José Solà, Barcelona, Montaner y Simón, 1893.

FEDRO. — ¡Ah, Sócrates!, se te da con facilidad el componer historias de Egipto o de cualquier otro país que te venga en gana.

SÓCRATES. — Así, pues, tanto el que deja escrito un manual, como el que lo recibe, en la idea de que de las letras derivará algo cierto y permanente, está probablemente lleno de gran ingenuidad y desconoce la profecía de Ammón, al creer que las palabras escritas son capaces de algo más que de hacer recordar a quien conoce el tema sobre el que versa lo escrito.

FEDRO. — Muy exacto.

SÓCRATES. — Pues eso es, Fedro, lo terrible que tiene la escritura y que es en verdad igual a lo que ocurre con la pintura. En efecto, los productos de ésta se yerguen como si estuvieran vivos, pero si se les pregunta algo, se callan con gran solemnidad. Lo mismo les pasa a las palabras escritas. Se creería que hablan como si pensaran, pero si se les pregunta con el afán de informarse sobre algo de lo dicho, expresan tan sólo una cosa que siempre es la misma. Por otra parte, basta con que algo se haya escrito una sola vez, para que el escrito circule por todas partes lo mismo entre los entendidos que entre aquellos a los que no les concierne en absoluto, sin que sepa decir a quiénes no. Y cuando es maltratado, o reprobado injustamente, constantemente necesita de la ayuda de su padre, pues por sí solo no es capaz de defenderse ni de socorrerse a sí mismo.

FEDRO. — También esto que has dicho es muy exacto.

Platón: *El banquete. Fedón. Fedro*, traducción de Luis Gil.

Nos hallamos al final del *Fedro.* Una larga discusión sobre el arte oratorio ocupa toda la tercera parte del diálogo, introducida por el mito de las cigarras. Pero queda un último problema: ¿debemos o no reprochar a Lisias que redacte sus discursos? ¿Escribir es bueno o malo? ¿Qué vale la escritura? El mito de Teuth, retomando una tradición muy antigua, ofrecerá algunos elementos de respuesta: entramos pues en la cuarta y última parte del diálogo.

«Pues bien, he oído contar...»

La leyenda sería egipcia.[2] El dios Teuth es el inventor de numerosas ciencias y técnicas, como la escritura. Acaba de presentarlas al rey Thamus, que, respecto a este último arte, se muestra reservado: parece que la escritura incrementa ciertamente la memoria y por tanto la ciencia, y podría por ello servir de remedio al olvido y a la ignorancia. Pero no es más que la apariencia; en realidad, es incluso «todo lo contrario»: la escritura te hace más olvidadizo. Lejos de desarrollar la memoria, desarrolla paradójicamente «el olvido en las almas»: la confianza en las señales exteriores a uno mismo, a la larga, desacostumbrará al alma a la rememoración dentro de sí. La escritura no es una verdadera memoria, no es más que un resumen, que, además, dará al individuo la impresión de saber, o la apariencia del saber y, al mismo tiempo, favorecerá conjuntamente pereza y pretensión intelectuales.

El texto escrito, prosigue Thamus, padece tres males congénitos. Al igual que la cosa pintada a partir de un modelo, que, al ser sólo una imitación o una copia de la realidad viva, sólo puede aparentar la vida. Lo escrito es, en primer lugar, inmóvil y cerrado sobre sí mismo: ante aquel que le interroga sólo puede remitirse al silencio, o repetir «la única cosa que se limita expresar, siempre la misma, de una vez por todas». A continuación, una vez publicado, lleva una vida propia, entra en el dominio público, es de todos y de nadie, e indiferentemente se dirige al mismo tiempo al entendido y al profano. Libre por fin, y en ausencia de sus autores, es incapaz, en caso de réplica, de defenderse o de polemizar con sus adversarios.

[2] Los nombres de Thamus y Teuth (o Toth) serían de origen egipcio. Pero la historia en sí sería una pura invención de Platón, como lo deja entender la observación de Fedro sobre la facilidad de Sócrates para forjar enteramente leyendas de cualquier país (275 b).

Así, inerte, inmutable e intocable, petrifica la razón y monologa consigo mismo.

Los peligros de la escritura

Thamus defiende sin duda una idea platónica. La leyenda, inventada completamente por el autor del *Fedro*, sólo podría comprenderse, en efecto, enraizada en la larga meditación que ha realizado Platón sobre la memoria *(mnêmê)*, inseparable a su vez de la doctrina de la reminiscencia *(anamnêsis)*: las almas han estado, en una vida preempírica, en contacto con las verdades; aunque algunas las hayan percibido muy indistintamente (el tronco alado), aunque antes de su nueva encarnación hayan tenido que atravesar el Leteo, el río del olvido (Er, el armenio), en este mundo están en condiciones de recordar. Desigualmente quizás, y en determinadas condiciones, sin lugar a duda,[3] pero el mensaje continúa siendo indiscutible: «saber es recordar» ... «no hay enseñanzas, sólo hay reminiscencias» (*Menón* 82 b). Sabemos también que el diálogo, o al menos la búsqueda dialogada, tiene precisamente esta función de reavivar los conocimientos enterrados y colaborar en su recuperación en la memoria. De este modo, se justifican el arte de dar a luz los espíritus y toda la mayéutica socrática.

¿Dónde residen pues los riesgos de la escritura? Ciertamente, el acto de escribir asegura simultáneamente la fijación de la información y su rememoración casi mecánica. Fijándola sobre un material exterior (tablillas, libros...) la conserva en su estado original, la instala en el tiempo, le garantiza la perennidad y le permite sobrevivir. El alma, encontrando en el exterior de ella mis-

[3] Sobre este tema, ver nuestro capítulo sobre «La reminiscencia».

ma el soporte material en el que se conserva la información, sólo tiene que remitirse a éste: entonces, la información «vuelve» a la memoria, sin que ni siquiera haya habido un esfuerzo de memoria. La escritura ofrece un proceso mnemotécnico, sin duda útil al principio, pero a la larga nefasto para el alma en busca de la verdad.

Ya que, mientras tanto, la escritura mata a la verdadera memoria, la que mediante una disciplina permite reencontrar el «saber divino» que cada cual lleva en sí. Asegura la supervivencia, pero mata la vida, la del pensamiento puesto en práctica. Acostumbra al alma a pedir ayuda más que a recordar. Sustenta la confusión entre saber «aprendido» (del exterior) y saber reconquistado (de uno mismo), erudición libresca y conocimiento auténtico.

Así, la escritura es perjudicial y el libro sospechoso: incitan a la pereza, porque acostumbran al espíritu a buscar fuera de sí y en una especie de «manuales» (275 c) un conocimiento ya establecido por otros; incitan a la pretensión orgullosa ya que bastará con haber leído mucho para creerse muy sabio, y una vez más, una cabeza bien llena sustituirá a una cabeza bien hecha.

SÓCRATES, «EL QUE NO ESCRIBE» (NIETZSCHE)

Pero el mito es también indiscutiblemente, directa o indirectamente, un homenaje rendido al Maestro; a aquel que nunca ha escrito, y para quien *logos* quería decir, en efecto, a la vez e inseparablemente, razón y palabra. Por ello, para Sócrates, la búsqueda de la verdad no se podría encerrar en un texto inerte, indiferente al interlocutor y encerrado en su propia sustancia. La búsqueda, como la vida misma, es reparto, conflicto, aportación mutua y perpetua mutación.

Queda abierta a la interrogación, la crítica, la polémica o la aporía. Se adapta al interlocutor, se dialoga y se vive a dos. Incluso los diálogos de Platón, que ciertamente fijan la palabra viva de Sócrates, evitan los riesgos de lo escrito al imitar el ritmo vacilante del pensamiento que está naciendo y cambiando. Ya

que, sin duda, Platón, como Merleau-Ponty veinte siglos después, presintió como un riesgo, o simplemente sintió, que la filosofía puesta en los libros dejaría de «interpelar a los hombres»...

Bibliografía

Obras generales

Brisson, Luc: *Platon, les mots et les mythes*, París, Maspero, 1982.

Frutiger, Perceval: *Les Mythes de Platon*, París, Alcan, 1930.

Schuhl, Pierre-Maxime: *La Fabulation platonicienne*, París, Vrin, 1947.

Vernant, Jean-Pierre: *Mythe et Pensée chez les Grecs*, París, Maspero, 1954.

—: *Mythe et Société en Grèce ancienne*, París, Maspero, 1974.

—: *L´individu, la Mort, l´Amour*, París, Gallimard, 1989.

—; Vidal-Naquet, Pierre: *La Grèce ancienne. Du mythe à la raison*, París, Éditions du Seuil, 1990.

Artículos generales

Brisson, Luc: «Platon, mythologie et philosophie», *Dictionaire des mythologies*, París, Flammarion, 1981.

Brochard, Victor: «Les mythes dans la philosophie de Platon», *Études de philosophie ancienne et moderne*, 1912, pp. 46-59.

Kremer-Marietti, Angèle: «Platon et le mythe», *Revue de l'enseignement philosophique*, 1975, pp. 34-58.

Libros y artículos sobre algunos mitos

Brisson, Luc: *Le Même et l´Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, París, Klincksieck, 1974.

—: «Bisexualité et médiation en Grèce ancienne», *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, nº 7 (1973).

—: «Le mythe de Protagoras - Essai d´analyse structurale», *Quaderni Urbanati di cultura classica*, nº 20 (1975).

—: «De la philosophie politique à l´épopée - Le Critias de Platon», *Revue de métaphysique et de morale*, nº 75 (1970), pp. 402-438.

Derrida, Jacques: «La pharmacie de Platon», recogido en *La Disemination*, París, Éditions du Seuil, 1972, pp. 69-198.

Detienne, Marcel: «Les mythologies de la Cité», *Revue française de psychanalyse*, nº 43 (1979), pp. 43-50.

—: «La notion mythique d´alêtheïa», *Revue des études grecques*, 1960, pp. 27-35.

Moreau, Joseph: «Platon et l´allegorie de la caverne», *Revue de l´enseignement philosophique*, nº 6 (1979), pp. 43-50.

Robin, Léon: *La pensée hellénique des origines à Epicure (sur la doctrine de la réminiscence)*, París, PUF, 1967, pp. 337-348.

Rodier, Georges: «Le mythe du politique», *Études de philosophie grecque*, 1926, pp. 30-36.

Salviat, Jean: «Risque et mythe dans le Phédon», *Revue des études grecques*, 1965, pp. 23-39.

Schaerer, René: «La representation mythique de la chute et du mal», *Diogène* (1955), pp. 51-79.

Séchan, Louis: *Le mythe de Prométhée*, París, PUF, 1951.

Vidal-Naquet, Pierre: «Le myhte platonicien du Politique», 1975 y «Athènes et Atlantide», 1965, artículos recogidos en *Le Chasseur noir*, París, Maspero, 1981, colección «La Découverte», 1983.